الدين والميتافيزيقا

في فلسفة هيوم

تأليف

د. محمد عثمان الخشت

قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة القاهرة



الدين والميتافيزيقا
في فلسفة هيوم



دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
المركز الرئيسي والمطابع : مدينة العاشر من رمضان
المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٧٧
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦ اسكان إدارى
ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨
رقـــم الإيــــداع : ٣٦٤٩ /٩٧

الدين والميتافيزيقا

في فلسفة هيوم

تأليف

د. محمد عثمان الخشت

كلية الآداب - جامعة القاهرة

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب



المقدمـــــة

لايزال مبحث الدين مبحثاً مغرياً جذاباً يدعو- في كل العصور- إلى الإطلال على تخوم معرفية ظلت حتى الآن تحير العقل الإنساني، وليس عصر الفلسفة الحديثة استثناء من هذه الحالة العامة، على الرغم مما يشيع من كونه عصراً تحول فيه التفكير الإنساني من البحث حول الدين إلى البحث حول الطبيعة والإنسان. فلقد ظل الدين مسألة جوهرية موجهة لتفكير الفلاسفة المحدثين، ابتداء من بيكون وديكارت وهوبز، ومروراً ببسكال وسبينوزا ومالبرانش وليبنتس ولوك وبايل وفونتنيل وانتهاء ببركلي وهيوم وفولتير وكنط.

ويكشف الاستقراء المتأني لنصوص هؤلاء الفلاسفة عن كون اهتمام الفلسفة الحديثة بالدين لا يقل عن اهتمام فلسفة العصور الوسطى، وإن كان هذا الاهتمام من طبيعة مختلفة، ويحكمه طرق ورؤى فلسفية جديدة، ربما تنتهي أحياناً إلى الإيمان، وربما تجنح في أحيان أخرى إلى التجديف المناهض للدين، ومع ذلك يبقى دائماً – حتى في الإلحاد المجاهد ضد الدين– شيء ما ديني.

وتدل حالة هيوم الفلسفية دلالة قوية على هذا الحكم ، حيث إن اهتمامه بالدين لم يفتر في أي وقت من الأوقات! ففي طفولته تشرب لاهوت كلفن على يد أسرته المتدينة، وكان يحافظ على الصلوات في الكنيسة كل أحد، فضلاً عن تعيده في داره [(1)]. لكنه ما إن شبّ عن الطوق وأخذ في قراءات لوك وكلارك حتى فقد إيمانه الديني . والملفت أن كتاب كلارك "برهان على وجود الله وصفاته" قد جعله ينتهي إلى عكس ما كان يريد كلارك أن ينتهي [(2)]. ومع أنه فقد إيمانه بالدين فإنه لم يفقد أبداً اهتمامه به. ومؤلفاته المتعددة تشهد على ذلك.

ولم يكن اهتمام هيوم الدائم بالدين أسيراً للرؤى والمناهج التقليدية؛ إذ إنه سعى لتطوير نظرية وضعية فى الدين، حدد فيها ما هو أساسى وطبيعى فى الاعتقاد الدينى، من خلال تتبع تاريخ الدين الطبيعى، الأمر الذى يعنى أنه رفض التاريخ المقدس للدين، ونحى جانباً التاريخ السامى فوق الطبيعى الذى تقدمه الكتب السماوية، وفى الوقت نفسه سعى إلى تجاوز أية نظرية وضعية قبله بخصوص نشأة الدين وتطوره، وكشفت نتائج هذا السعى عن تفرد وتميز من نوع ما فى بحث الظاهرة الدينية؛ لأن هيوم أسس نظرية فى الدين على ملاحظة الطبيعة الإنسانية ذاتها من حيث أهوائها، وحاجاتها، ودوافعها، وميولها، فضلاً عن ملاحظة الفاعليات الاجتماعية.

ولقد أكد هيوم بوضوح على أن " كل بحث متعلق بالدين يعد ذا أهمية قصوى" [٣] ، ويطرح سؤالين فى هذا المجال ، يحددان تفكيره أكثر من غيرهما ، يتعلق أحدهما بخصوص أصل الدين فى العقل ، بينما يتعلق ثانيهما بأصله فى الطبيعة الإنسانية ، ويرى هيوم أن السؤال الأول ، وهو الأعظم أهمية عنده، يتيح لنا حلاً أكثر وضوحاً! حيث " يدل الإطار الكلى للطبيعة على مبدع عاقل! ولا يستطيع باحث عقلانى ، بعد تأمل جاد ، أن يوقف اعتقاده لحظة بشأن المبادئ الأولى للتوحيد والدين الحقيقيين " [٤] . لكن السؤال الثانى المتعلق بأصل الدين فى الطبيعة الإنسانية عُرضة لصعوبة أكبر من وجهة نظر هيوم، لأن تحليل الطبيعة الإنسانية لايكشف عن كون الدين أمراً فطرياً، ولا غريزة من غرائز النفس الإنسانية! فالاعتقاد فى قوة عاقلة غير مرئية منتشر بشكل عام بين أفراد الجنس البشرى، فى كل مكان وفى كل عصر، لكنه ليس عاماً وكلياً إلى الحد الذى لا يقبل استثناء ! لأنه لا يوجد حوله تماثل فى المعتقدات على أى درجة من الدرجات. ذلك أن بعض الشعوب المكتشفة حديثا لا تضمر عاطفة

دينيـة، ولا يوجـد شـعبان مـن الشـعوب، بـل لا يكـاد يوجـد اثنــان مـن بنــي الإنسـان، يتفقـان بدقـة فـي مكونـات العاطفـة الدينيـة.

ولذلك فإن هيوم يعتقد " أن هذا التصور السابق لا ينشأ من غريزة أصلية أو انطباع أوليّ من الطبيعة مثلما ينشأ حب الذات، والعاطفة بين الجنسين، وحب الذرية ، والعرفان بالجميل ،والامتعاض ، لأن كل غريـزة من غرائز هذا الطراز راسخة بشكل كلي تماماً في كل الشعوب والعصور، ولها قصد محدد بدقة ومستمر بدون تغير" (٥). ومن ثم فإن العقـائد الدينية الأولى لابد أن تكون ثانوية مكتسبة وليست أولية فطرية(٦).

في ضوء هذا التأويل لمسألة أصـل الدين، تفرض مجموعة من الأسئلة نفسها: ما تلك الأسباب التي أدت إلى نشأة الاعتقاد الديني؟ وما تلك الظـروف والحوادث التي أثرت في تكوينه وبنيتـه؟ ومـا طبيعـة الحاجـات النفسـية التـي يتجاوب معها الدين؟ ومـا النوازع والأهـواء الطبيعية التـي تحركـه؟ وكيف يمكن تحديد ملامح نظريـة وضعيـة عن الدين الأول الـذي اعتنقه الإنسان البدائي؟ وكيف يمكن تحديد مراحل تطـور الدين وارتقائـه من أدنـى صـورة حتى أعلاها؟ وهل الدين من الأساس– أمر ممكن عقلياً ؟ وما جـدواه بالنسبة للإنسان على المستوى النفسي والاجتماعي والسياسي؟

تشـكل مجموعـة هـذه الاسـئلة محورالبـاب الأول فـي ضـوء إجابـات هيـوم عليهـا عـبر كتبـه المختلفـة بـدءا مـن "التـاريخ الطبيعـي للديـن" أساسـاً، و" محـاورات فـي الديـن الطبيعـي"، ثـم "مبحـث المعجـزات"، فـي كتابـه "بحـث فـي الفهـم الإنسـاني"، وأخـيراً مقالاتـه حـول "الانتحــار"، و"عـدم خـلود الـروح"، و "حيــاتي".

أما الباب الثاني فيسعى إلى الإجابة – استناداً إلى نصوص هيوم –على عدد من الأسئلة:

هل انسحب رفض هيوم للدين على موقفه من الميتافيزيقا التي هي بمثابة عقيدة فلسفية حول موضوعات عالم الغيب أو الماوراء أو اللامحسوس، يدين بها الفيلسوف بعد أن توصل إليها عن طريق مغاير لطريق الوحي، سواء عن طريق الاستدلال العقلي، أو الحدس، أو العرفان الغنوصي، أو الكشف القلبي الصوفي ؟

ماهو الدور الحقيقي الذي قامت به فلسفة هيوم؟

إلى أي حد يمكن أن يتلاقى مشروع هيوم مع مشروع كنط؟

هل رفض هيوم الميتافيزيقا على الإطلاق، أم أنه رفض فقط الميتافيزيقا التقليدية؟

ما هو موقف هيوم– مقارناً بموقف كنط – من قضايا الميتافيزيقا الكبرى مثل: وجود الله وطبيعته، وخلود النفس؟

تلك الأسئلة وغيرها يطمح هذا الكتاب في تقديم الإجابة عليها، لكن ليس بالضرورة دائماً على نحو مباشر مصرح به، وإنما أحياناً بترك مساحة من الاستنباط للقارىء. وكان منهجنا الرئيسي في فهم النصوص هو منهج التأويل النقدي. وسعياً وراء الخصوبة في التأويل، عملنا على توظيف عدة مناهج أخرى، مثل المنهج البنيوي، والمنهج التاريخي، والمنهج الجدلي، والمنهج التحليلي؛ كل منها يتم اللجوء إليه حسبما يقتضي سياق البحث. وقد بذلنا جهدنا في عدم الوقوع في قراءة تأويلية تتعقب التفاصيل وحدها وتهمل البنية العامة والمقصد الكلي، ومن ثم كان مقصدنا الكشف عن المعنى الباطني للعبارات في ضوء المقصد الكلي لمجموع نسق الفيلسوف، غير قانعين بالسياق الجزئي وحده، ومتطلعين إلى استنباط ماهو مسكوت عنه أو ما يعجز عنه نطاق القول تحت ضغط الظروف التاريخية.

هذا .. والله من وراء القصد

د. محمد عثمان الخشت

كلية الآداب – جامعة القاهرة

الباب الأول

موقف هيوم من الدين

الفصل الأول
النشأة الأولى للدين

إذا لم يؤخذ في الاعتبار التاريخ المتعالي فوق الطبيعي للدين؛ فإن طبيعة النشأة الأولى له تكاد تكون طبيعة يكتنفها الغموض الشديد، ولذا فقد اختلف الفلاسفة والعلماء اختلافا كبيراً في تحديد أصل الدين، ومنبعه، و الصورة الأولى التي كان عليها، وحركة تطوره. ومع تشعب هذا الاختلاف فإنه يمكن حصره في قسمين رئيسيين، كل قسم منهما ينطوي على مجموعة من النظريات أو التفسيرات المتشابهة في توجهها العام وإن اختلفت في صورتها.

ينطوي القسم الأول على النظريات التطورية التي ترى أن شأن الانسان مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة. فإذا كانت حركة الحضارة الإنسانية عامة هي حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطا إنسانيا قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من أدنى إلى أعلى .... بدءا من النظرة التعددية إلى الآلهة مروراً بالنظر إليها نظرة هيراركية أو هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوحدانية، ومع اتفاق النظريات التطورية حول هذا المعنى العام لحركة الدين، فإنها تعود لتختلف في تحديد طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور، ولاسيما المراحل الأولى، مرحلة النشأة. حيث نجد عدة تفسيرات، لعل من أهمها: التفسير الطبيعي الذي يحدد النشأة الأولى للدين في صورة عبادة مظاهر الطبيعة (٧)، والتفسير الحيوي الذي يزعم أن أقدم دين في تاريخ الانسان هو الاعتقاد في الأرواح الفردية وعبادتها (٨)، والتفسير "الما – قبل الحيوي" الذي يرى أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين روح وروح، حيث لم يكن يعرف ويعبد إلا روحا كلية واحدة سارية في الوجود كله (٩). والتفسير الاجتماعي بأشكاله المختلفة عند سان سيمون وكونت وفيبر ودوركايم .... (١٠) إلى آخر تلك النظريات التطورية الوضعية التي يضيق السياق هنا عن تقصيها وتعقبها.

أما القسم الثاني من النظريات المفسرة لنشأة الدين فيتمثل فى تلك الوجهة من الاعتقاد التى تؤكد أن البشرية بدأت، أول بدأت، بالتوحيد، الذى تكشف لها إما بالتأمل النظرى أو بوحى إلهى، والذى لم يكن الشرك الامظهرا من مظاهر فساده. وهذا التفسير يتفق بطبيعة الحال مع ما تذهب إليه الأديان الكتابية فى تاريخها المقدس المروى فى نصوصها، ولكن ثمة علماء وفلاسفة قالوا به بناء على منهج علمي وضعى أو تحليل فلسفى عقلى، مثل بسكال ولانج وبتانزونى.

وبطبيعة الحال لم تكن صورة الخلاف حول نشأة الدين فى عصر هيوم بمثل هذا التنوع المذكور أعلاه! حيث كان يشيع فى عصره تفسيران: أولهما يقول بأن الدين الأول للإنسان كان هو التوحيد الإلهى الذى عرفه الإنسان عن طريق الوحى وليس عن طريق التأمل النظرى، ثم حاد الإنمسان عن التوحيد وسقط نتيجة الخطيئة فى الشرك والوثنية، وثانيهما يقول بأن تعدد الآلهة أو الشرك كان هو أول مظهر للدين، وقد عرفه الإنسان نتيجة التأمل فى انتظام الكون والبحث عن علل ظواهر الطبيعة، وكان القائل بهذا التفسير هو فونتنيل (١١).

ويتفق هيوم مع فونتنيل فى أن الشرك كان المظهر الأول للدين، ولكنه يختلف معه فى تحديد الأسباب التى أدت بالإنسان إلى الشرك؛ إذ يستبعد هيوم أن يكون التأمل النظرى فى انتظام علل الطبيعة من بين الاهتمامات التى شغلت تفكير الإنسان البدائى بهمجيته وبربريته. وذهب هيوم إلى" أن الشرك كان الدين الأول للإنسان (١٢)" انطلاقا من تسليمه بأن حركة المجتمع الإنسانى هى حركة تطور وارتقاء من المرحلة البدائية الأولى إلى مراحل أخرى أرقى؛ إذ يسير دوما من حالة أدنى إلى حالة أسمى، ومن طور متخلف إلى

طور أقل تخلفا حتى يصل إلى أعتاب التقدم الحضارى الذى ينمو بدوره مع نمو الفكر الإنسانى، ومبدأ التطور والارتقاء إذ يسيطر على كل الظواهر الانسانية بما فيها الدين عند هيوم وغيره من التطوريين ، فإنه يستلزم أن الدين الأول للبشرية كان فى أدنى صورة له، وهى التعددية الوثنية، يقول هيوم :

"إذا وضعنا فى اعتبارنا ارتقاء المجتمع الإنسانى من بداياته الجاهلية الأولى إلى حالة الكمال الأعظم التى وصل إليها- فإنه يبدو لى أن الشرك أو الوثنية كانت – أو ينبغى أن تكون – الدين الأول والأبعد قدما فى تاريخ النوع الإنسانى " (١٣).

ويدعم هيوم رأيه ببعض الحجج التى يفتتحها بالجزم بأنه منذ حوالى ١٧٠٠ سنة كان كل النوع الإنسانى مشركا، ولا يشكل اعتراضا – من وجهة نظره- على هذا الحكم وجود المبادئ الشكية والارتيابية عند بعض الفلاسفة، أو وجود التوحيد – وهو ليس خالصاً تماماً من الشرك – فى تصور أو تصوريين هنا أو هناك، ويعتقد هيوم أن شهادة التاريخ على ذلك واضحة، (١٤) ويضيف قوله:

"إننا إذ نرجع إلى الوراء فى أعماق العصور القديمة، وكلما توغلنا، نجد النوع الإنسانى غارقاً فى الشرك، وليس هناك ما يدل على أن الإنسانية فى ذلك التاريخ السحيق، قد عرفت أى دين آخر يتسم بصورة أكثر كمالا من الشرك. ومعظم المدونات القديمة عن النوع الإنسانى لا تزال تقدم لنا هذه المنظومة (أى عقيدة الشرك) بوصفها عقيدة شائعة وراسخة؛ فالشمال، والجنوب، والشرق، والغرب، يقدمون دليلهم الاجتماعى على الواقعة نفسها"(١٥).

ويعتقد هيوم أن الدليل السالف دليل من الكمال والقوة بحيث لا يوجد دليل آخر يمكن أن يعارضه!

وإذا كان أصحاب النظرية المضادة يذهبون إلى أن البشرية بدأت، أول ما بدأت بالتوحيد الذى تكشف لها بوحي إلهي، والذى لم يكن الشرك إلا مظهرا من مظاهر فساده، وأن مرحلة التوحيد الخالص سابقة فى العصور الأكثر قدما قبل معرفة الأدب واكتشاف أى فن أو علم، إذا كان ذلك فإن هيوم يرى أن مثل هذه النظرية تنطوى على تناقض؛ إذ أنها تعنى أن الإنسانية عندما كانت في حالة جهل وبربرية اكتشفت الحقيقة، لكنها وقعت فى الخطأ بمجرد أن حصلت على التعليم والتهذيب، يقول هيوم مخاطباً القائل بالنظرية السابقة:

"إنك فى هذا التقرير لا تناقض فقط كل ما هو ظاهر من الاحتمال، بل تناقض ايضاً خبرتنا الحالية عن مبادئ وآراء الشعوب الهمجية، إن القبائل الهمجية في أمريكا، أفريقيا، وأسيا، كلها وثنية، ولا يوجد استثناء لهذه القاعدة"(١٦).

والسؤال الآن: إذا كان الشرك هو الدين الأول للبشرية، فما أصل الشرك؟ وكيف وصل الإنسان الأول إليه؟

انطلاقا من المعلومات القليلة التى كانت متاحة آنئذ عن الشعوب التى دانت بالشرك، يستنتج هيوم أن "أفكار الدين الأول لم تنشأ من التفكير فى أعمال الطبيعة، وإنما نشأت من القلق إزاء أحداث الحياة، ومن الآمال والمخاوف المستمرة التى تحرك العقل الإنسانى"(١٧).

فلم يكن الإنسان البدائى يملك من الوعى ما يجعله يفكر نظريا فى الظواهر الكونية ، ولم يكن مشغولا بالتفسير العقلى لأعمال الطبيعة لمعرفة العلل الحقيقية التى تكمن وراءها، فضلا عن كونه لم يكن ليرقى بتفكيره إلى درجة

افتراض أنها تُردّ في النهاية إلى علـة واحدة كبرى. ويكمن المنبع الحقيقي للشعور الديني القائم على الشرك، في مشـاعر القلـق والخـوف والأمـل التيكانت تسيطر على الإنسان البدائي، يقول هيوم: "ينشأ الدين البدائي للنـوع الإنساني من الخوف والقلق من أحداث المستقبل ومن الأفكار التي يضمرها الإنسان عن القوى غير المرئية، وغير المعروفة" (١٨)؛ فتقلب أحداث الحياة بين صحة ومرض، وبين نجاح وفشل، وبين انتصـار وهزيمـة، وبيـن سـعادة وتعاسة، وبين حظ موات وحظ معاكس؛ وتعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال مفيدة وأحوال ضارة، والحوادث الكونيـة المفاجئـة مثـل الـزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، كل ذلك وما شابهه جعل الإنسان في حالة من القلق الدائم والخوف والأمل المستمرين، ونتج عن هذه الحالة أن عزا الإنسان كل ظاهرة طبيعية وكل شـأن مـن شئون الحياة. إلى قوى خفية عاقلة، وتعددت هذه القوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشئون الحيـاة، ونسب الإنسان لتلك القوى الخفية أو الآلهة اختصاصات محددة، وقسم مناطق نفوذها، "فجونو يتوسل إليها في الزواج، ولوسينا في الولادة، ونبتون يستقبل صلوات البحارة، ومارس يستقبل صلوات المحاربين. والمزارع يحرث حقلـه تحت رعاية كيرس، والتاجر يسلم بسلطة عطـارد (Mercury). ويفترض أن كل حادثة طبيعية محكومة بقوة عاقلة ما؛ ولا شئ ناجح أو مناوئ يمكن أن يحدث في الحياة بدون أن يكون متوقفاً على صلوات خصوصية أو شكر"(١٩).

وقد قاس الإنسان الأول طبيعة الآلهة على طبيعته وإرادتـه التـي تتغير مـن خير إلـى شـر، ومـن شـر إلـى خير. أي أن الإنسـان الأول لـم يدرك حقيقـة الظواهر الطبيعية، ولم يحاول تفسيرها وفق قانون العلية، وإنما فسـرها بنـوع من الاسقاط، إذ أعطى لها صفاته، وأسقط عليها رغباته، وظن أن كل ظاهرة وراءها إله.

ولما كان الإنسان يستشعر الخوف من تلك الآلهة، فقد حاول أن يسترضيها مثلما يسترضى إنسان إنساناً آخر ذا جاه أو منصب. ومن هنا يرفض هيوم رأى فونتنيل وفحواه أن الإنسان الأول اعتقد فى تعدد الآلهة نتيجة التأمل فى الظواهر الطبيعية ومحاولة اكتشاف العلل التى تحركها، ويؤكد هيوم فى المقابل أن تحليل الطبيعة النفسية والعقلية للإنسان البدائى يكشف عن كونه لم يكن مهتماً بمسألة التفسير النظرى لانتظام الظواهر الطبيعية والكونية، وإنما كان مهتماً بمحاولة التغلب على شعوره بالخوف على حاضره ومستقبله، وهذا الخوف هو الذى جعل خياله يجسد قوى الطبيعة تجسيدات شخصية على شكل آلهة، لكنها آلهة لها صفات بشرية مضخمة من حيث درجة القوة واستمرارية البقاء، ومن ثم يمكن استرضاؤها بوسائل الاسترضاء الإنسانى رغبة فى اجتذاب خيرها واتقاء غضبها.

ويناسب هذا الدين التعددى الوثنى إنساناً لا يزال فى طور البربرية، وحالته العامة حالة ضعف، وتتسم عقليته بفضولية هزيلة، وتسيطر عليه الحاجية الحاجة لحفظ البقاء مثلما تسيطر على الطفل المذعور. إنه يملؤه القلق، ويحركة الخوف، ويستهويه الأمل فى المستقبل، ويستثير ذلك كله خياله الذى يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة . ولما كان يتخيلها على شاكلة الإنسان الذى له قوى عظيمة، فإنه كان يعتقد أن الأضاحى والقرابين والنذور يمكن أن ترضيها. على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمناً سعيداً، والآلهة إن رضيت عنه ستحقق له هذا.

ولم يكن البدائى المشرك يتصور تلك "الآلهة بوصفها خالقة أو صانعة للعالم"[٢٠]، وإنما بوصفها متحكمة فيه. ويرجع هذا لكونه لم يكن مشغولا بتفسير مصدر العالم، وإنما بمعرفة القوى الخفية التى تتحكم فيه، ولم تكن هذه القوى فى ناظره مبدعة أو خالقة، أو بالأحرى إنه لم يفكر فى المسألة من زاوية خلق العالم. ومن الواضح خطأ هيوم فى هذا الرأى؛ لأن أساطير

المجتمعات البدائية مليئة بقصص الخلق، فضلا عن أن حفريات العصر الحجرى القديم تكشف عن محاولات إنسانية أولى لتفسير خلق العالم.

ويذهب هيوم إلى أننا لو استجمعنا كل الصفات والقدرات التى ينسبها البدائي للآلهة فإنها لا تخرج عن كونها صفات وقدرات روح جنى؛ يقول: "من يتأمل الأمر بدقة – على أية حال – سيظهر له أن آلهة المشركين لم تكن أحسن وضعا من جن أو جنيات صغيرة .... " (٢١).

ورغم كل هذا فإن مرحلة دين الشرك لم تكن متخلفة على نحو مطلق؛ حيث إن لها إيجابياتها من وجهة نظر هيوم، وتتمثل تلك الإيجابيات فى أبعاد ثلاثة: فلسفية، وعقائدية، وسياسية. ويتجلى البعد الفلسفى فى حالة الوفاق التى يكون عليها الوثنى مع الطبيعة. وفيما يتعلق بالبعد العقائدى، فإنه يغلب عليه التسامح تجاه عقائد الشعوب الأخرى. وأخيراً تتجلى إيجابية البعد السياسى لدين الشرك فى كونه دينا إيجابيا مع كونه متسامحاً.

* انبثاق التوحيد من الشرك :

إن الشرك فى الدين بما ينطوى عليه من الإيمان بوجود آلهة متعددة بتعدد الظواهر الطبيعية، يلائم سياسياً تعدد القبائل والجماعات الإنسانية. وتطور الدين تطوراً موازياً للتطور السياسى؛ فإن كان التعدد يناسب التعدد القبلى السياسى، فإن هذا التعدد إذا تحول إلى وحدة بخضوع القبائل لقبيلة كبرى نتيجة السيطرة والغلبة السياسية، لابد أن يوازيه الانتقال من تعدد الآلهة إلى الوحدانية، لكن هذه الوحدانية فى البداية لم تكن وحدانية صافية تؤمن بإله واحد وترفض سائر الآلهة، وإنما كانت عبارة عن وحدة الاعتقاد الهرمى التراتبى فى الآلهة ؛ فآلهة القبائل الخاضعة أصبحت فى رتبة أقل من إله القبيلة المنتصرة، ولاتزال لها مكانة فى الإيمان، لكن إله القبيلة المنتصرة

أصبح هو كبير الآلهة ورأسها مثلما أصبحت تلك القبيلة هي كبيرة القبائل ورأسها.

وفي مرحلة سياسية أخرى عندما تتم الوحدة السياسية وتتلاشى الفروق القبلية، وتخلص السيطرة للقبيلة المنتصرة خلوصاً يهيئ لها نفوذاً شاملاً على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي ... عند ذلك ينبثق التوحيد في العقيدة الإلهية؛ حيث يسود إله واحد لا شريك له. من ثم فإن "أصل التوحيد من الشرك"[٢٢].

ويؤكد هيوم أن ثمة اتفاقا بين أديان الشرك وأديان التوحيد على وجود قوة عاقلة غير مرئية في العالم، لكنها تختلف في طبيعة هذه القوة، وما إذا كانت متعالية أم ثانوية، واحدة أم متعددة، كما تختلف في صفات هذه القوة وخصائصها والمبادئ التي تحكم أفعالها.[٢٣] ومع هذا الخلاف فإنها تعود لتتشابه من حيث أن حالة الإنسان تجاه الإله الواحد لا تختلف عن حالته تجاه الآلهة المتعددة، فحالته هي الشعور بالضعف،وإلحاحية الحاجة، والقلق من أحداث الحياة، ولايزال يحركه الخوف، ويداعبه الأمل، غير أن مخزونه النفسي الذي أصبح متأثراً بطبيعة خبرته السياسية التوحيدية حفز خياله لاستنباط وجود إله واحد وراء كل الظواهر الطبيعية، لابوصفه مصدراً يفسر به انتظام العالم، ولكن بوصفه مصدراً لعونه ومؤازرته تجاه تقلبات الظواهر الطبيعية بين خير وشر.

ولأن العالم كله صار تحت سيطرة إله واحد في الوعي البشري، فقد اجتمعت له صفات لا متناهية. ومع كونها لا متناهية إلا أنها لاتزال صفات بشرية، حيث لايزال الوعي البشري يسقط على الإله صفات بشرية مع مدهها وتعظيمها الى مالا نهاية؛ ففكرة الله أصبحت تعني كائناً لا نهائي العقل والحكمة والخير والرحمة والجبروت وغير ذلك من صفات الكمال، وكمال الإله ما هو إلا الكمال الإنساني غير المتعين في الواقع البشري وإن كان

متعيناً فى الوعى الإنسانى كفكرة أنتجها الخيال ، وصفات الله الكامل ماهى إلا امتداد للصفات الانسانية، فالانسان خير وحكيم وقادر وجبار ورحيم، لكن هذه الصفات متناهية فى الحالة الانسانية، أما فى الحالة الالهية التى يتصورها الانسان فهى لامتناهية. وتصورها على هذا النحو لم يأت نتيجة معاينة الإنسان لها بخبرته، وإنما يأتى كنتيجة لفعل الخيال الذى يوسع من مدى صفات الإنسان لكى تصير لامتناهية، ثم يسقطها على مفهوم الإله[٢٤].

ويؤدى هذا التصور المضخم للإله الى تضاؤل الانسان أمام نفسه، ومن ثم تضاؤله أمام الإله، الأمر الذى ينتج عنه تحديد العلاقة بين الإنسان والإله فى شكل علاقة خوف وخضوع أى علاقة عبد بسيد. وقد تبلورت هذه العلاقة وتم التعبير عنها من خلال الطقوس والشعائر، وليس من خلال الالتزام الخلقى، حيث يكون سبيل الخلاص فى الالتزام الصورى بالعبادات، وليس فى ممارسة الفضيلة.

ويوجه هيوم نقدا عنيفا للطقوس والشعائر فيقول:

"يعتقد بشكل عام أن الثناء على الإله لا يعدو أن يكون طقوسا عديمة الشأن أو دروشة أو تصديقاً غيبياً شديداء، ولسنا بحاجة للرجوع الى العصور الغابرة أو للذهاب الى مناطق بعيدة لكى نتعرف على نماذج لهذا الانتكاس"[٢٥].

ويؤكد هيوم أن العبادات الدينية ينتج عنها برودة وخمول للقلب، وشيوع عادة النفاق والرياء وسيادة مبدأ الغدر والزيف [٢٦]! بل يعتقد هيوم أن العبادات التى تنطوى على ثناء على الذات الإلهية، تنزل بقيمة الالوهية، لأن تصور الاله على أنه يشتاق للحمد والثناء يعنى أنه ذو عاطفة بشرية، وأية عاطفة؟ إنها عاطفة من أدنى العواطف البشرية، عاطفة الرغبة فى ثناء الآخرين. واستحسانهم. ويستند هيوم هنا الى رأى سنيكا الذى يذهب فيه إلى أن العبادة الحقيقية لله هى أن نعرف الله، وأية عبادة أخرى تهبط بالله الى

حالة بشرية متدنية ، حيث يستمتع البشر ويسعدون بالتملق والهدايا والاسترحام والتوسلات. ولهذا يجب إدانة تلك العبادات الاسطورية التى تهبط بالله الى مثل تلك الأحوال البشرية أحياناً وتتخيله – أحياناً أخرى – فى وضع لايخرج عن وضع شيطان متقلب الأهواء ويمارس قوته بلا حكمة وبدون شفقة (٢٧) .

ومما يساعد على التقليل من قيمة هذا النوع من العبادة أو يلغيها تماماً، فضلاً عما سلف أن "الشر سيصبح قريناً لنذور معظم الخرافات الشعبية"(٢٨)؛ بمعنى أنه لو صح تصور الإله بمثل تلك العواطف البشرية التى تتوق الى الهدايا والتملق، فانه يمكن أن يستجيب هذا الإله لطلبات البشر الشريرة المصحوبة بتقديم بعض النذور له!

ربما يستنبط القارىء من السياق أن هيوم يؤمن بالله إيمانا يعلو على إيمان دين التوحيد الشعبى؛ حيث إن هيوم ينتقد عبادات هذا الدين لأنها تنزل بتصور الإله الى حالة بشرية، بينما هيوم يريد أن ينزه الإله تنزيها مطلقاً عن أية سمة بشرية. وفى الحقيقة إن هيوم لايريد ذلك لأنه لايؤمن من الأساس بوجود برهان على الإله، والسياق الذى ينتقد فيه هيوم العبادات القائمة على الطقوس والشعائر والنذور لايخرج عن كونه سياقا جدلياً، بمعنى أنه لا ينقد تلك العبادات بغرض تنزيه الإله، وإنما بغرض تفنيد دين التوحيد بأية طريقة ممكنة!.

وينقد هيوم دين التوحيد أيا كان من زوايا متعددة على المستوى السياسى والاجتماعى والفلسفى؛ فدين التوحيد قد طالب بازالة كل العقائد الأخرى، وجاهد من أجل سيادة التماثل والقضاء على التعددية وعلى الخلاف العقائدى؛ مما كرس حالة من الحماس الورع عند أتباعه أدت الى نشوء التعصب وشيوع الاضطهاد، مع أنه كان يجب بحكم كونه أكثر عقلانية من الشرك؛ أن يبدى تسامحا أكبر وعدالة أكثر، وحتى الفلسفة لم تنج من دعوى دين التوحيد

للتماثل؛ حيث أجبرت على أن تكون خادمة للعقائد التى تؤمن بها عامة الناس بالتبرير والدفاع عنها ضد عقائد الشعوب الأخرى، ولذلك فدين التوحيد- سواء كان يهوديا أو مسيحياً أو إسلامياً - هو دين خطر من الناحية السياسية.

* دوافع الدين الطبيعي:

إذا كان منبع الدين فى مرحلتى الشرك والتوحيد هو القلق إزاء أحداث الحياة والخوف من المجهول ومن المشاهد أو المعلوم المتمثل فى تقلب الظواهر الطبيعية، فضلاً عن الأمل فى المستقبل- فإن منبع الدين الطبيعى هو حب الحقيقة والرغبة فى رؤية عالم متجانس محكوم بالنظام، وإن كان هذا لاينفى بقاء آثار فيه من مرحلتى الشرك والتوحيد؛ فالدين الطبيعى يحركه بدرجة ما القلق والخوف والأمل، لكن منبعه الرئيسى والجوهرى هو- كما سبق أعلاه - حب الحقيقة والرغبة فى رؤية عالم متجانس يحكمه النظام، ويوجد هذا الدافع عند بعض العقول الفلسفية التى تمتلك فرصة التفكير فى هدوء وفراغ، وتصل الى الإيمان بإله واحد يتصف بكونه حكيماً مبدعا عليما قديرا ... وينشأ هذا المعتقد عند الفلاسفة القائلين بالدين الطبيعى عن دليل القصد والعناية الذى يثبت أن العالم بوحدة تصميمه، وتجانسه وانتظامه، والغائية المسيطرة على ظواهره وقوانينه ، يدل على وجود إله حكيم يسيطر عليه.وبطبيعة الحال فإن هيوم ينقد هذا الدليل على وجود اله ويشكك فى صلاحيته، فضلا عن تشكيكه فى سائر الأدلة على وجود إله، مما يدل على أن هيوم ضد الدين أيا كان نوعه؛ لأنه يرفض الفرضية التى يقوم عليها أى دين ... أعنى يرفض فرضية الله.

وما يهمنا فى هذا السياق هو بيان رفض هيوم للفرض الذى عليه الدين الطبيعى فرض الله كمفسر لقصدية وغائية الكون؛ مما يعنى أن هيوم لم يقبل ولم يؤمن بالدين الطبيعى عكس ما يظن البعض.

بالإضافة لهذا، ومع أن الدين الطبيعي هو دين الصفوة من بعض العقول الفلسفية فإن هيوم يعتبر أن ايمان الدين الطبيعى بإله واحد حكيم عليم ليس معتقداً توحيدياً خالصاً لأنه يوجد مختلطاً "بتصورات غير ورعة عن الطبيعة الإلهية"(٢٩) على نحو ماهو موجود فى الأديان الشائعة. فهو يكشف عن حاجة خاصة بالمثقفين الذين يقومون بـ "تحليل نجاحات أبحاثهم بتأسيس الفرضية التى لا مفر منها للمعقولية الكاملة للواقع على تبعيتها لذكاء أسمى، وإنما مماثل للذكاء البشرى، مما يضمن لهذا الذكاء المقدرة على فهم هذا العالم. وفى هذا التأرجح الدائم بين الشرك والتوحيد، أو كذلك بين المذهبية اللاهوتية والتشكيكية الدينية، لايمكن للدين الطبيعى إطلاقا تمثيل الانطواء المستقر الذى يظن أنه يحتويه؛ لأنه من جهة أولى، فى برهنته، هو أقل صلابة مما يعتقد باعتبار أن البرهان الغائى، الذي هو حافز الرؤية السماوية، هو أيضاً مرفوض بقدر البرهان الكونى اللاهوتى والذى يدافع عنه المذهبيون. ومن جهة ثانية لانه ليس دينا، حتى من وجهة النظر العلمية، لأكثرية غير المتعلمين، وإنما بالعكس هو الشكل النوعى للتدين المناسب للمثقفين المهتمين بالتأكد من أن القيمة التى نذروا حياتهم لها ، لفهم العالم والدفاع عن، ليست دون جدوى. ويرفض هيوم ما ذهب اليه لوك من كون الايمان بالدين الطبيعى إيمانا للعقل وجزءاً من الفلسفة، إيمانا بأن العقل بإمكانه أن يتحكم بالحياة وأن يكتشف فى الكون الانتظام الذى وضعه فى الحقيقة فيه. وحتى التوحيد النقى للفيلسوف نجده مشوبا أو ممزوجا بالهوى، وبخاصة بالهوى الذى يبديه العقل لنفسه، هوى بفعاليته بلا تحفظ ووهم بقدرته الكلية"(٣٠).

الفصل الثانى

نقـــد الديـــن

* هل الدين أمر ممكن عقلياً ؟

لو طرحنا هذا السؤال الجوهرى على نصوص هيوم: هل الدين أمر ممكن عقلياً؟ لكانت الإجابة بالنفى، لأن الدين لا يكون عقلياً إلا إذا كانت مرتكزاته التى يرتكز عليها عقلية، وتلك المرتكزات التى يرتكز عليها كل دين هى: الإيمان بإله شخصى خالق خيّر ذى عناية بالكون والمخلوقات، والإيمان بخلود الروح، وقبول المعجزات بوصفها أدلة وعلامات على كون الدين من عند الله.

ويذهب هيوم فى مواضع مختلفة من كتبه إلى أن تلك المرتكزات التى يقوم عليها أى دين، ليست إلا عقائد غير عقلانية، ولايمكن إقامة برهان محكم لا يقبل النقض عليها، بل يمكن تفنيد كل البراهين المقدمة عليها: ((إذ رأى أن طريق الحكمة والأمانة يدعوه إلى التملص مما يفسر على أنه "حقائق تجئ عن طريق الغيبيات"، وإلى نبذ كل ما يجرى فى عالم اللاهوت الفلسفى نبذاً تاماً، عملياً، ومن حيث المبدأ))([٣١]).

ويتضح نقد هيوم لأدلة وجود الله أكثر ما يتضح فى "محاورات فى الدين الطبيعى"؛ حيث يقدم حججاً مضادة للأدلة الثلاثة التقليدية على وجود الله، وهى: الدليل الوجودى، والدليل الكونى، والدليل الغائى.

أما الحجة المضادة للدليل الوجودى فتتمثل فى أنه "لو أن إنساناً تجرد من كل شئ يعرفه أو يراه لعجز تماماً عن أن يعين– استناداً إلى أفكاره الخاصة فحسب – الصورة التى عليها العالم، أو أن يؤثر بالتفضيل وضعاً للأشياء أو حالة لها، على وضع أو حالة أخرى، و إذا لم يكن شئ، مما يتصوره بوضوح مستحيلاً أو مشتملاً على تناقض، فإن كل صورة واهمة فى مخيلته

تكون على منزلة مماثلة لمنزلة الأخرى ،ولن يكون في مقدوره أن يبين أى سبب صحيح لكونه يتبع فكرة أو مذهباً ويقصى فكرة أو مذهباً آخر وكلاهما يستوى في الإمكان "(٣٢)؛ فأى شيئ نتصوره موجوداً بمقدورنا أن نتصوره غير موجود أيضاً، ومن ثم فلا وجود لكائن يشتمل عدم وجوده على تناقض. والتجربة لا تقدم لنا أى انطباع ضرورى عن موجود واجب الوجود. والمسئول عن فكرة الموجود الضرورى هو الخيال الذى يمد معرفتنا التجريبية عن بعض الصفات مثل القدرة والحكمة والعلم إلى غير نهاية، ويتخيل إنها موجودة في كائن كامل هو الله، لكن الخيال قادر أيضاً على سلب الوجود عن الموجود أيا كان. ومن ثم فلا وجود لكائن يمكن إثبات وجوده! وهكذا انتهت حجة هيوم المضادة إلى إثبات استحالة البرهنة على وجود أى شئ !

وإذا انتقلنا لحجة هيوم المضادة ضد الدليل الكونى فنجده يذهب إلى أنه لا موجب إطلاقا لانتباذ المذهب المادى؛ مهما زعم اللاهوتيون فإن الحركة يمكن أن تبدأ بدون عامل إرادى بالثقل أو بالكهرباء مثلا؛ حيث يصح أن تكون نوعا من فعل التوليد داخل الطبيعة ذاتها. ثم لماذا نبحث عن السبب الكافى للكون خارجا عنه، إلا إذا كنا نفترض اعتسافا أنه كل محدود(٣٣)؟

وأخيراً، فإن هيوم يقدم حجة مضادة ضد الدليل الغائى الذى يقوم على وجود القصدية والغائية والعناية فى الكون مما يدعو إلى افتراض كائن مدبر له قياسا على آلة من صنع الإنسان. وتتمثل حجة هيوم المضادة فى أن القصدية وملائمة الوسائل للغايات يمكن أن تكون آتية من انتظام طبيعىّ متأصل فى المادة، أو من قبيل المصادفة، أو ربما تكون آتية من تعاون جماعة من الآلهة، أو أنها لم تنشأ من تخطيط إلهى، بل عن تجارب الطبيعة البطيئة المتخبطة خلال الاف السنين، أى نتيجة الانتخاب الطبيعى، أو أن الله مجرد نفس كلية أو قوة نامية كالقوة التى تحدث النظام في النبات بلا

. وعى أو قصد. ثم إن الدليل الغائى يقوم على المماثلة بين الكون وبين آلة من صنع الإنسان، وهذه المماثلة المفترضة غير مشروعة، لأن من غير المنطقى أن يكون ثمة تشابه بين جزء محدود للغاية وناجم عن علة محدودة وبين ذلك الكل العظيم الذى لا نعرف أصلاً هل تبقى طبيعته واحدة فى جميع أجزائه (٣٤).

ويطعن هيوم فى فكرة القصد والغائية، ويقدّم ما يهدمها من الأساس، فقصور ملاءمة الوسائل للغايات، وآلاف الآلام فى دنيا الإنسان والحيوان، تكشف – على أحسن الفروض – عن إله محدود القدرات والذكاء، أو إله غير مكترث للبشر بتاتاً ، فحياة ((الإنسان فى النهاية ليست أعظم أهمية للكون عن حياة المحارة)) (٣٥). ومازال السؤال القديم الذى طرحه الفيلسوف إبيقور بغير إجابة حتى الآن: هل الإله مؤهل للحيلولة دون وقوع الشر، ولكنه ليس قادرا على ذلك؟ إذن فهل هو غير قادر على كل شئ؟ أم هو قادر ولكنه غير راغب؟ إذن فهو يريد وجود الشر؟ وإذا لم يكن راضياً عن الشر فمن أين إذن جاء هذا الشر (٣٦)؟ يقول هيوم: ((يخيل للمرء أن هذا الانتاج العظيم لم يتلق أخر اللمسات من خالقه؛ فكل جزء فيه ناقص الصقل جداً؛ والخطوط التى نُفذ بها غاية فى الخشونة ... ليس فى الكون شئ كثير النفع إلا أنقلب المرة بعد المرة مؤذيا لإفراطه أو قصوره، ثم إن الطبيعة لم تتخذ حيطتها بالدقة المطلوبة من جميع ألوان الخلل أو الفوضى(٣٧))، وبالإضافة إلى هذا ((افحص بتدقيق أكثر هذه الكائنات الحية...ما أشد عداءها وتدميرها بعضها البعض! ... والكل لا يمثل سوى فكرة الطبيعة العمياء التى تزخر بمبدأ حيوى عظيم، ويتدفق من حجرها دون تمييز أو رعاية أبوية لأطفالها الشائهين العاجزين)) (٣٨).

لكن هيوم يقوم بشئ من التراجع فى خاتمة المطاف فيقول على لسان فيلون))... ليس هناك من طبع ذهنه باحساس أعمق من إحساسى، أو يعبد

الكائن الإلهى عبادة أعمق إذ يكتشف فى نفسه إنه يناقش أساليب الطبيعة وحيلها التى لا يمكن تفسيرها، فالقصد أو التخطيط، يسترعى فى كل مكان نظر أشد المفكرين غفلة وغباء، وما من رجل يمكن أن يتجمد فى المذاهب الفلسفية السخيفة تجمداً يجعله يرفض هذا القصد على طول الخط؛ فكون الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً، إنما هو حكمة راسخة فى المدارس نتيجة تأمل أعمال الطبيعة بشكل مجرد وبدون غرض دينى))(٣٩) . وهكذا كأنه يرى أنه لا مانع من احتمال أن يكون هناك إله، ولكنه يقرر فى الوقت نفسه أن هذا الاحتمال نفسه ليس من نوع الاحتمال العلمى، كما أن هذا الإله لا يشبه إله الأديان إلا من بعيد جداً (راجع فصل ١٢ من "محاورات فى الدين الطبيعى"). ولذلك رأى أن العناية الإلهية، وكل قصة الخلق كما تؤمن بها المسيحية وكل الأخرويات هى مجرد خرافات (٤٠). ومع هذا فإنه يجعل فيلون يشرح – فى تلك المحاورة الأخيرة – كيف يترك نقده للدين الطبيعى المجال مفتوحاً أمام الوحى؛ فيقول: ((إن أبلغ شعور طبيعى يستشعره بهذه المناسبة ذهن معد إعداداً طيباً هو رغبة مشوقة وتوقع فى أن السموات يسرها أن تبدد ولو على نحو طفيف هذا الجهل العميق بأن تمد البشر بوحى خاص...(٤١))). والسؤال الذى يطرح نفسه بشدة: هل كان هذا التصريح واحداً من تدابير الحيطة التى كانت مألوفة للغاية فى القرن الثامن عشر؟ وهل كان هيوم صادقا فيما يقول خاصة وأن كل ما سبق أن ساقه على لسان فيلون لا يمكن أن يؤدى إلى مثل هذا القول ؟

الظن الراجح أن تصريح هيوم كان من قبيل تدابير الحيطة؛ لأن سياق المحاورات لابد وأن ينتهى إلى عدم إمكان قبول الوحى؛ لأنه ظاهرة مفارقة لايمكن فهمها في ضوء التفسير العلمى العقلانى.

ومثلما رفض هيوم كل الأدلة على وجود الله، رفض كذلك كل الأدلة على خلود الروح وهى عقيدة لا يكاد يخلو منها أى دين، ويرفض هيوم

القول بخلود الروح، لأنه لا يقر بوجود جوهر الروح أصلاً، لعدم وجود انطباع حسي واحد معين بها، يقول هيوم: ((لابد لكل فكرة حقيقية أن تنشأ عن انطباع حسي واحد معين، لكن النفس أو الذات الشخصانية ليست انطباعاً بذاته من الانطباعات الحسية)) (٤٢). وإذا لم تكن النفس أو الروح جوهراً؛ فلا يمكن القول عنها أنها خالدة، لأن الخلود يقتضي كونها بسيطة لا تتحلل، الأمر الذى يقتضى أن تكون جوهراً؛ ولكى يقال عن شئ ما إنه جوهر بسيط يلزم أولاً أن يكون جوهراً، وهذا ما يرفضه هيوم حيث إنها لا تعدو أن تكون ((حزمة أو مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضاً، في سرعة هائلة لا يمكن تصورها...حتى لنستطيع أن نجزم بأن "الذات" لا تكون ذاتاً واحدة بسيطة مدى لحظة واحدة من الزمن، كلا ولاهي تؤلف (هوية واحدة) تجمع العناصر المختلفة))(٤٣).

ويذهب هيوم إلى أن الموت هو عدم تام؛ لأن الطبيعة تؤكد أن الروح والبدن مرتبطان معاً من البداية حتى النهاية، من المولد فالطفولة إلى الصبى والشباب حتى الكهولة والشيخوخة، وكل منهما يتوافق مع الآخر ويلازمه تلازماً طردياً، بشكل يصعب معه الفصل بينهما، مما يؤكد أن النفس أو الروح تفنى بفناء الجسد، ومن ثم فلا معنى لوجود ثواب وعقاب أبديين.

على هذا النحو تبين لنا كيف أن الدين عند هيوم أمر غير ممكن عقلياً على مستوى أهم عقيدتين من عقائده، وهما: وجود إله شخصي ذى عناية بالكون، وخلود الروح.

ولكن هل ينتهى الأمر عند هذا الحد؟ في الواقع أن هيوم يواصل انتقاداته للنقط الحساسة في الدين التى إن انهارت انهار معها أمر الدين، ومن تلك النقط الحساسة مسألة المعجزات التى يقدمها الأنبياء كدليل خارجي على صحة الدين، وهيوم بدوره يرى عدم إمكانية حدوث معجزات خارقة لقوانين الطبيعة، ومن ثم فهو يرفض برهانا اساسياً من البراهين التى تقدمها الأديان

كعلامة على كونها من عند الله، وقبل أن نبين جوانب وأبعاد نقد هيوم للمعجزات لابد أن نعرف أولاً ما المعجزات وما طبيعتها؟

يحدد القاضي عبد الجبار المعنى الاصطلاحي للمعجز بقوله: ((اعلم أن من حق المعجز أن يكون واقعاً من الله تعالى حقيقة أو تقديراً، وأن يكون مما تنتقض به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، وأن يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفته وأن يكون مختصاً، بمن يدعي النبوة، على طريقة التصديق له. فما اختص بهذه الصفات وصفناه بأن معجز من جهة الاصطلاح)).[٤٤] ويذهب تشارلز رانسون Charles W. Ranson إلى أن المعجزة حادثة توجد ضمن الخبرة الإنسانية التي لاحظت حتى الآن أن عمليات الطبيعة تتعطل أو تنتقض مؤقتاً، مثل الحوادث التي تنسب عادة إلى تدخل قوة إلهية. وتعد المعجزات في اليهودية والإسلام علامات على قدرة الله الشاملة. ولقد تم تسجيل عدة حوادث في العهد القديم بوصفها معجزات، وأصبحت معجزاتان بصفة خاصة من بين تلك المعجزات رموزاً لقرارات التدخل الإلهي في التاريخ. ويسجل العهد الجديد معجزات كثيرة، مثل أفعال الشفاء التي مارسها المسيح، ويقدم كاتبو الإنجيل تلك المعجزات بوصفها مغامرات للمسيح، بوصفها أعمال المخلص، وكجزء من الإعلان عن مملكة الله. وهذه المعجزات مصممة لإيقاظ الناس من غفلتهم ولجعلهم يستشعرون الندم ويقومون بالتوبة والرجوع إلى الله أكثر من كونها لإثارة التعجب المحض، وتتمثل أكبر المعجزات المسيحية في التجسد (الله صار إنساناً)، وفي القيامة (قيامة المسيح يسوع من بين الأموات). وعلى هاتين المعجزتين يستند الاعتقاد التاريخي للكنيسة المسيحية. ويؤكد المعتقد الكاثوليكي الروماني في تعاليمه أن المعجزات لا تزال تحدث في بعض الأماكن مثل بلدة Lourdes في فرنسا التي يحدث فيها معجزات الشفاء، وتتطلب الكنيسة الكاثوليكية الرومانية برهانا من المعجزات كشرط أساسي

من أجل التقديس (أى ضم الشخص إلى قائمة القديسيين بعد وفاته) ، ويوجد إحياء حديث للاهتمام بالشفاء الإلهى فى الكنائس البروتستانتية وفى الحركة السحرية charismtic[٤٥].

ولقد هاجم الفلاسفة العقليون، وخاصة ديفيد هيوم، مفهوم المعجزة، وبرهن هيوم على أن المعجزة خرق للمسلك العام للطبيعة، ولذلك لا يمكن حدوثها، ولا يمكن التصديق بها اعتماداً على أقوال بعض الرواة الذين تعرضت رواياتهم لكل ما تتعرض له الرواية التاريخية من تخريف عبر عصور كانت تجهل أدنى معرفة بالتوثيق والنقد التاريخيين، فضلاً عن عدم توافر شروط النقل الصحيح فى هؤلاء الرواة، تلك الشروط التى تتضمن صحة التواتر واليقين . فلم يكن عددهم كافيا، كما لم يكن من المؤكد اتصافهم بالصلاح والضبط، والقدرة على التمييز بين الحقيقة والخيال. وتؤكد المعرفة الانثروبولوجية أن الإيمان بخوارق العادات والكرامات والمعجزات لا يشيع غالباً إلا بين ذوى العقول ذات الطابع الأسطورى، وهى التى كانت سائدة فى البيئات والعصور التى ظهر فيها القول بالمعجزات..

وفى مقابل ذلك فإن العقلية العلمية المتشبعة بفيزياء نيوتن تؤكد انتظام واطراد قوانين الطبيعة بصورة لاتسمح البتة بوجود ذلك الاستثناء الذى يقتضيه حدوث المعجزات. وإزاء بعض الروايات التاريخية التى تقص حدوث المعجزات يجد هيوم نفسه بين أمرين: أن يشك فى أقوال الرواة الذين لم يقم دليل على صدقهم وضبط أقوالهم ولا يوجد مانع من أن يكونوا قد انخدعوا وهيئ إليهم أو شبه لهم، أو أن يؤمن بأن قوانين الطبيعة قد انخرقت. ويرى هيوم أن الأمر الجدير بالرفض هو أكثر هذين الأمرين إعجازاً، أما أقلهم إعجازاً فهو الأقرب إلى الاعتقاد السليم، ولا شك أن من الصعب إن لم يكن من المستحيل، على فيلسوف مثل هيوم يؤمن بفيزياء

نيوتن – أن يرى فى انخراق قوانين الطبيعة أمـراً أقل إعجـازاً من انخداع الرواة؛ ومن ثم فإن من الصعب عليه أن يقبل القول بالمعجزات. إن انخراق قوانين الطبيعة أبعد، وأكثر امتناعا عند هيوم من الاعتقاد فى انخداع الرواة وتحريف الرواية، لأن العقل والخبرة قد دلا دلالة قاطعة على ثبات واطـراد العمليات الطبيعية، كما أن القرائن التاريخية وقواعد النقد التاريخى ليست فى صـالح الروايات التـى تؤكـد حـدوث المعجـزات. ويكشـف هيـوم انتقاداتـه للمعجزات فى فقرات من أشهر فقراته قائلاً:

"ما من شهادة تكفى لإثبات معجزة، إلا إذا كانت الشهادة مـن نـوع يكـون فيه كذبها أكثر إعجازاً من الواقعة التـى تحـاول إثباتهـا...فـإذا أنبأنى إنسان بانه رأى ميت يبعث، سألت نفسى للتو أيهمـا أكثـر احتمـالاً: أن يكـون هـذا الشخص خداعاً أو مخدوعاً، أو أن الواقعة التى يرويها وقعت فعلاً. فـأوزان بين المعجزتين، طبقاً لرجحان إحداهما....أرفض المعجزة الأكبـ...ولن تجد فى التاريخ كله معجزة شهد عليها عدد كاف مـن النـاس، أوتـوا مـن صـادق الإدراك والتعليم والثقافـة مـا يؤمننـا مـن أىانخـداع قـد ينخدعـون بـه، ومـن النزاهة التى لاريب فيها ما يرفعهم فوق أى شبهات من أى قصد فى خديعـة غيرهم، ومن الثقة وحسن السمعة فى أعين البشر ما يجعلهم يخسرون الكثير إذا ضبطوا متلبسين بأى كذبة، ويشهدون فى الوقت نفسه على وقـائع وقعت علانية، وفى جزء مشهور من العالم، مما يجعل الضبط أمراً لا يمكن تجنبه؛ وهذه الظروف كلها لازمة لإعطائنا الثقة الكاملة فى شهادة البشر..."(٤٦).

"إن القانون الذى نهتدى به عـادة فـى استدلالاتنا العقليـة هـو أن الاشـياء التى لا خبرة لنـا بهـا تشـبه تلـك التـى لنـا بهـا خـبرة، وأن مـا وجدنـاه أكـثر الأشياء عاديا هو دائماً أكثرها احتمالاً؛ وأنه يكون هناك تعارض فـى الحجـج ينبغى لنا أن نفضل تلك القائمة على أكبر عدد من الملاحظـات الماضيـة ... وأنها لقرينة قوية ضد جميع العلاقات الخارقة والإعجازية ما يلاحظ من أنها

تكثر على الأخص بين الأمم الجاهلة والهمجية،....ومن الغريب أن مثل هذه العجائب لا تحدث أبداً فى أيامنا. ولكن لاغرابة...فى أن يكذب الناس فى جميع العصور"(٤٧).

"لا يوجد دليل كاف على إثبات وقوع المعجزة، إلا ذلك الدليل الذى إذا اثبت بهتانه كان فى حد ذاته أكثر إعجازاً من الحادث الذى يحاول إثباته...ولا يمكن البتة إقامة الدليل على معجزة تمثل أساساً من أسس النظام الدينى... ولنفترض أن كل المؤرخين الذين يكتبون عن إنجلترا اتفقوا على أن((الملكة اليزابيث ماتت ... وأنها بعد أن دفنت شهراً عادت على عرشها وحكمت إنجلترا ثانية ...)) لا أستطيع أمام مثل هذا القول أن أشك فى حادث عودتها المزعوم وفى تلك الظروف العامة الأخرى التى اعقبته. غير أنى أوكد بلا شك أن موتها هذا كان أمراً مزعوماً، وأنه لم يقع، ولم يمكن أن يكون حقيقياً....وأجيب على ذلك أن حماقة الناس وخداعهم هما من الظروف العامة حتى أننى افضل الاعتقاد بإمكان اتفاقهم على أن أكثر الحوادث شذوذا قد وقعت من أن أسلم بخرق واحد واضح لقوانين الطبيعة. ولكن لو نسبت هذه المعجزة لأى نظام دينى جديد، لرأيت الناس – وهم الذين فرضت عليهم فى جميع العصور مضحكة من هذا القبيل – يجدون فى هذا الزعم بالمعجزة برهانا كاملا على الكذب، وهذا يكفى لأن يجعل جميع ذوى العقول، لا أن يرفضوا هذه المعجزة فحسب، بل أن يرفضوها من غير حاجة إلى التمحيص. ولما كانت مخالفات الحقيقة أكثر شيوعا فيما يتعلق بالمعجزات الدينية منها فى أى أمر آخر – فإن هذا الأمر يجب أن يدفعنا إلى أن نأخذ قراراً بأن لا نعيرها أى انتباه مهما كانت سعة الادعاء حولها))(٤٨).

* جدوى الدين :

يستخدم هيوم المعيار البرجماتي النفعي لقياس جدوى الدين بعامة. ويعرض لنوعين من الحجج المتقابلة في " محاورات في الدين الطبيعي"، يؤكد النوع الأول منهما جدوى الدين، بينما يفند النوع الثاني حجج النوع الأول من ناحية، ويقدم حججاً مضادة من ناحية ثانية:

أ) حجج جدوى الدين:

تتمثل الحجة الأولى على جدوى الدين في كونه هو المذهب الوحيد الذي يقدم تصوراً معقولاً وشاملاً لعملية نشأة الكون وخلق الكائنات. والدليل على ذلك أن مقارنة الكون بآلة من صنع الإنسان ستظهر دلائل متنوعة على وجود نظام وتدبير في عمليات الطبيعة؛ الأمر الذي يؤدي على الاعتقاد بوجود خالق مبدع، مما يدعم الفرض الديني بقوة، وترد هذه الحجة على لسان كلينثيز (تلك الشخصية المؤيدة للدين بأساليب عقلانية) في ((المحاورات))؛ حيث يقول:

((من بين المميزات العظيمة لمبدأ التوحيد أنه يعتبر النظام الوحيد لنشأة الكون الذي يمكن اعتباره معقولاً وكاملاً)) (٤٩) .

وبما أن الدين يطرح بشكل أساسي نظرية مستقبلية قائمة على وضعية جزائية، فإنه يقدم دون غيره من المذاهب والفلسفات دعامة قوية لقيام الأخلاق على أساس من مفهوم الإلزام الديني الذي يغزيه دائماً الخوف من الجزاء المستقبلي، وإذا كان للجزاء القانوني الدنيوي أثر كبيرفي سلوك الناس في نطاق الحياة اليومية، فإن هذا الأثر تتضاعف فاعليته إذا ما كان الجزاء أبدياً ومن ثم فإن توقع الجزاء الأخروي يصبح عاملاً مهماً لانضباط المجتمع أخلاقياً، وفي هذا تكمن ميزة من مميزات الدين(٥٠).

وفضلاً عن هذا فإن التصورات التي يقدمها الدين للحياة والمصير هي بمثابة السلوى الوحيدة للإنسان ازاء الآلام التى تصادفه، وهى الدعامة الرئيسية له تجاه مصاعب الحياة وأزماتها، فهو "سلوانا الوحيدة المهمة في هذه الحياة، وركيزتنا الرئيسية لمواجهة انتكاسات الحظ المعاند"(٥١).

وإذا كانت الحجة السالفة تستمد قوتها من الأمانى البشرية التى تتطلع إلى سند لانهائى ترتكز عليه، فإن ثمة حجة أخرى تنطلق من المنطلق نفسه تقريباً، إذ تستند بدورها إلى تطلعات الخيال البشرى الذى لديه ميل للتصديق بأنه يوجد كائن حكيم قوى خبير على نحو مطلق، يشملنا برعايته، وخلقنا من أجل أن يسعدنا، وألهمنا النوازع الخيرة، وأنه سيمد في وجودنا إلى الأبد في سبيل تحقق نوازعنا الخيرة بما يضمن سعادة مطلقة (٥٢).

ب) عدم جدوى الدين :

يورد هيوم الحجج المضادة للدين على لسان فيلون، ويلاحظ أن هيوم يفسح المجال أكثر ويعطي مساحة أكبر لمثل هذه الحجج، والمعيار الأساسي الذي ينطلق منه هيوم هذه المرة هو المعيار نفسه الذي استخدمه من قبل في سياق ايراد الحجج على جدوى الدين، أعنى المعيار البرجماتى الذي يقيس الدين بميزان الفوائد الاجتماعية والتاريخية والنفسية والمادية.

وأول حجة مضادة للدين، هى تلك الحجة التى يجعل فيها الدين مسئولاً عن الفتن الطائفية، والحروب الأهلية، والاضطهادات والاستبداد، والعبودية. ولا أدل على ذلك عند هيوم من أنه " إذا ذكرت الروح الدينية في أية رواية تاريخية لأيقنا أننا سنلقى فيما بعد تفاصيل عن الشقاء الذي يصحبها، وليست ثمة حقبة في الزمان يمكن أن تكون أسعد أو أكثر رفاهية من تلك الحقبة التى لم يكن فيها اعتبار ما لهذه الروح الدينية الطائفية، أو لم يسمع عنها فيها"(٥٣).

ويدحض هيوم الحجة على جدوى الدين الأخلاقية عن طريق تفنيد الاستدلال بالثواب والعقاب الأخرويين! فالجنس البشرى بطبيعته لايبالى بالواجبات الدينية بقدر ما يبالى بالواجبات الدنيوية التى تعود عليه بالنفع المباشر. ويمكن القول إن موقف رجال الدين عندما ينتقدون الناس في خطاباتهم يؤيد هذا تماماً؛ إذ إنهم يصفون الجنس البشرى بالخمول والتقصير واللامبالاة إزاء أوامر الدين. ومع أن رجال الدين يقرون بهذا إلا أنهم يعودون ليناقضوا أنفسهم عندما يراهنون على جدوى الدين عن طريق افتراض أن دوافع الدين من القوة بمكانة بحيث يستحيل استقرار المجتمع المدني بدونها.

ولايستلزم ماسبق أن هيوم ينفي الدوافع الدينية نفيا مطلقا، وإنما هو ينفي كونها تعمل عملها كحافز أخلاقي على نحو مستمر، فهي لاتعمل إلا على نحو استثنائي، يقول:

" إن الدوافع الدينية إذا أتيح لها أن تنشط فإنها تعمل عملها في النوبات والطفرات فحسب، وقلما يمكنها أن تصير أمراً اعتيادياً في الذهن" (٥٤). وفي المقابل فإن التجربة تثبت أن أقل قدر من الشعور بالشرف والجود الطبيعي له من الأثر على سلوك الإنسان مايفوق أثر كل الآراء الكبيرة التى توحي بها النظريات والمذاهب اللاهوتية. والدافع الحقيقي للسلوك الإنساني يكمن في وجود نزعة طبيعية في الإنسان تؤثر فيه باستمرار وتوجه سلوكه على نحو دائم، حتى إن هذه النزعة الطبيعية عندما تتعارض مع قواعد الدين، تستحث الذكاء الإنساني لكي يبحث عن أية وسيلة للتخلص من وطأة هذه القواعد، بحيث يمكنه ايجاد التكتلات والأعذار والتبريرات التى يعزى بها الإنسان نفسه عندما يتبع نزعته الطبيعية فيما تنزع إليه من سلوك يتعارض مع الواجب الديني.

ويظهر عدم جدوى دوافع الدين لإقامة الأخلاق على أساس راسخ من منظور مزدوج: منظور الفلاسفة ومنظور عامة الناس. فالفلاسفة ليسوا بحاجة للدوافع الدينية لأنهم يستخدمون عقلهم بطريقة تجعلهم ملتزمين بالأخلاق دونما اعتبار لثواب أوعقاب أبديين. وأما عامة الناس فهم وحدهم الذين ربما يكونون بحاجة لمثل هذه الدوافع، لكن هذه الحاجة لاقيمة لها معهم؛ لأنهم في كل الأحوال بمنأى عن الدين الخالص الذي يصور الإله على أساس أنه لايروقه شئ بمثل مايروقه التزام البشر بالسلوك الأخلاقي.

ونظراً لأن تحليل هيوم للدين قائم على التحليل الطبيعي، حيث يختبر الدين في ضوء النوازع الطبيعية الكامنة في الإنسان– أقول نظراً لذلك فإنه يفحص الدوافع الدينية كأساس للأخلاق في ضوء منهج التحليل السابق، ويكشف هذا التحليل عن كون الدوافع الدينية ليست أصيلة في الطبيعة البشرية! حيث أنها تقوم على الخرافة. ومع أن الخرافة " لاتضع نفسها في تعارض مباشر مع الأخلاق" (٥٥) إلا أنها تؤدى إلى سلبيات عديدة، إذ يتمخض عنها تشتت الانتباه الإنساني بين الحقيقة والوهم، ونشأة نوع جديد تافه من التقدير بمعنى أن أسس التقدير ستتركز على حيثيات الإنجاز الإنساني في مضمار الالتزام بمقتضيات الخرافة، وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان سيسلك أي سلوك بناء على ما يسميه هيوم بالتوزع الأحمق بين الثناء والذم؛ الأمر الذي يضعف تماماً ارتباط الإنسان بالدوافع الطبيعية للعدالة الإنسانية، أي أنه يجعل السلوك الأخلاقي غير نابع من الطبيعة الإنسانية الحقة .

ويذهب هيوم– دون أن يقدم أى برهان فلسفى – إلى أن وضع الخلاص السرمدى كغاية للأخلاق يؤدى بالضرورة إلى خمود عواطف الجود ونشأة أنانية متزمتة ضيقة الأفق، وكأن هيوم هنا يعتقد أن الدين ضد الأخلاق، ولماذا "كأن"؟ بل بالأحرى أنه يؤكد هذا على أكثر من مستوى، حتى إن

العبادات والطقوس في رأيه تؤدى بالتدريج إلى عادة النفاق، وتدعم الغدر والزيف! وتكرس الرياء والتعصب! وتبرر انتهاج أى وسيلة لخدمة القضية الدينية![٥٦].

وينتقد هيوم الأثر السياسي للدين على المجتمع المدنى، سواء في حالة سيطرة دين واحد أو في حالة وجود أديان وشيع متباينة. ففي حال سيطرة دين واحد على المجتمع، فإن الحاكم السياسى لاسبيل أمامه للحفاظ على الاستقرار إلا بالتضحية بالحرية العقلية والتقدم العلمى والتقني. وفي حالة وجود أديان وشيع متباينة فليس أمام الحاكم إلا الحفاظ على التوازن بينها جميعاً دون طغيان شيعة على أخرى. أما إذا لم يمكنه الحفاظ على هذا التوازن ولم يستطع كبح جماح الشيعة الأقوى، فسيفلت زمام الاستقرار الاجتماعى؛ حيث أن المتوقع هو حدوث فتن وصراعات لاحد لها [٥٧].

وهكذا نجد أن التحليل الطبيعي للدين يكشف عن عدم جدواه فيما يتعلق بإقامة الأخلاق والتوازن الاجتماعى؛ فمفهوم الثواب والعقاب الأبديين لا فاعلية أخلاقية إيجابية له عند هيوم، وإذا كان من أثر لهذا المفهوم بخاصة وللدين بعامة، فإنه الأثر السلبى سواء على مستوى الأخلاق أو على مستوى السياسة؛ لمعارضة الدوافع الدينية للنوازع الطبيعية الحقة. وفي المقابل فإن الدوافع الطبيعية هى الفعالة بحق في مجال الأخلاق، تلك الدوافع التى تقوم على مراعاة السمعة، والمنفعة الخاصة والعامة، ونوال التقدير والاحترام ...إلخ .

الفصل الثالث

نقـــــد النقـــــد

هكذا رأينا كيف أن هيوم حاول البحث عن نشأة الدين بطريقة مستقلة عن التاريخ المتعالى المقدس. ولما كانت منطقة النشأة الأولى للدين منطقة محاطة بالغموض الكثيف فلقد اعتمد هيوم على نوع من التحليل الطبيعى الذى ينطلق من فحص الطبيعة البشرية فى تطورها التاريخى من زاويتين إحداهما نفسية وثانيتهما عقلية، منتهجا فى هذا طريقة الاستنباط. ولا يبذل هيوم أية جهود فى تعقب وتقصى المعارف الاجتماعية والانثروبولوجية المتاحة بقلة فى عصره عن المجتمعات البدائية، فضلاً عن عدم ميله الى تحليل النصوص المقدسة الآتية من الزمن القديم أو الحديث والتى من المؤكد أنها كانت ستفيده إفاده جوهرية فى مثل هذا الموضوع.

ومع هذا تظل الزاوية التى أطل منها هيوم على الدين وتطوره إحدى الزوايا الفلسفية التى لاينبغى اهمالها، وإن كان لا ينبغى الاكتفاء بها وحدها فى تناول ظاهرة تتسم بتعقيد وتنوع شديدين، ولا تعد نظرة هيوم الى الدين نظرة جديدة كل الجدة فى تاريخ الفلسفة؛ إذ سبقه إليها لوكريتيوس (٩٩-٥٥ق.م) فى قصيدته الفلسفية "فى طبيعة الأشياء "De Rerum Natura"؛ حيث جعل من المخاوف البشرية أصلا أوليا لنشأة الشعور الدينى ودافعا لالتماس رضا الألهة بواسطة القرابين والشعائر، وفضلا عن أن نظرة هيوم ليست جديدة فى تاريخ الفلسفة فإنها كذلك ليست جديدة من بعض جوانبها فى تاريخ الدين، أى أن التاريخ الطبيعى الفلسفى الذى قدمه هيوم للدين لايختلف فى بعض الأحيان مع التاريخ السامى فوق الطبيعى الذى قدمته بعض الكتب المقدسة؛ لأن القرآن مثلا قد ناقش

الموقف النفسي للإنسان من الدين مركزاً على حالات الخوف والقلق والأمل التي إن سيطرت على الانسان فانها تفجر الشعور الديني بداخله ﴿ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون﴾ (النحل: ٥٣)، ﴿وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً﴾ (يونس :١٢)، ﴿وإذا مس الناس ضر دعوا ربهم منيبين إليه﴾ (الروم : ٣٣). وإذا كان التاريخ الطبيعي الذى يقدمه هيوم للدين يشير بوضوح إلى أنه بانتهاء حالات الخوف والقلق والرجاء يتبخر الشعور الديني، فان التاريخ فوق الطبيعي يشير بوضوح كذلك الى الحالة نفسها ﴿فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه﴾ (يونس:١٢). ومن ثم فإن التاريخ الطبيعي الذى يحلل هيوم من خلاله الشعور الديني لايختلف عن التاريخ المتعالي في تسجيل هذه السمة بالنسبة للطبيعة البشرية. ولكن ثمة مفارقة في موقف هيوم؛ حيث إنه يعتبر أن الشعور الديني بالإله لا يظهر في الوعي الإنساني نتيجة الاستدلال العقلي، وإنما نتيجة حاجة نفسية ولأنه كذلك فإن هيوم يتشكك في مصداقية الإيمان. والمفارقة هنا أن السبب الذى يدعو هيوم للشك هو نفسه السبب الذى يدعو المؤمن للإيمان؛ لأن الحاجة النفسية للدين إذ يثبت وجودها في الطبيعة البشرية؛ فإنها تؤكد أصالة الشعور الديني.

ومما يسترعى النظر في موقف هيوم بشكل عام، أنه موقف انتقائي، ينتزع بعض الحالات من تاريخ الأديان لكى يرتب عليها نتائج عامة. ويتضح هذا في تأكيده على أن المرحلة الأولى للدين كانت مرحلة شرك وتعدد؛ استناداً لبعض المعلومات التى جاءت عن بعض المجتمعات البدائية التى تؤمن بتعدد الآلهة. ولو كان هيوم بذل جهداً في تقصي الأمر لتبين له أن كثيرا من المجتمعات البدائية تؤمن بالتوحيد؛ مما دفع باحثا مثل شلنج في كتابه " فلسفة

المجتمعات البدائية تؤمن بالتوحيد؛ مما دفع باحثا مثل شلنج فى كتابه " فلسفة الميثولوجيا " الى القول بأن فكرة ما عن التوحيد غامضة وغير واضحة كانت تسود الإنسانية الأولى، ثم حدث انتقال الى التعدد والشرك . وأكد هذا الرأى لانج الذى استند على اكتشافات هويت (Howitt) عن الموجود الأسمى فى قبائل استراليا الجنوبية الشرقية وعلى كتابات مسز لانجلوه باركر عن بعض قبائل استراليا وقصصهم ، وكذلك على بحوث مان (T.H. Man) عن الإله الأسمى عند قبائل افريقيا (٥٨).

ومن ثم فإن تأكيد هيوم على أن الشرك والتعدد كان هو المظهر الأول للدين، قد اعتمد على بعض المعلومات المنتقاة، وانطوى على قفز من بعض المقدمات الى نتائج عامة. والغريب أنه يقع فى بعض الأخطاء العلمية الملفتة للانتباه عندما يصر على أن البشرية كانت كلها مشركة ووثنية قبل ١٧٠٠ سنة! مع أن التوحيد كان معروفا قبل ذلك بكثير، مثلا عند اخناتون، ولاوتسى، وبعض حكماء الاوبانيشاد، وزرادشت، فضلا عن الامثلة التى يذكرها التاريخ المتعالى للدين فى الكتب المقدسة. ولعل افتقاد هيوم لمنهجيات علم النقد التاريخى وتقصيره فى تقصى المعلومات والمعارف الاجتماعية والانثروبولوجية المتاحة فى عصره عن المجتمعات الإنسانية قبل الميلاد، هو المسئول عن قصور المقدمات التى انطلق منها فى تحليله للدين.

وإذا كان هيوم يزعم أن قضايا الدين لاتخضع للمشاهدة والتجربة العلمية، ومن ثم ينطلق إلى رفض الدين- فإن موقف هيوم لن يستقيم ويتسق ذاتياً إلا إذا توصل بالمشاهدة والتجربة إلى أن الدين في قضاياه الأساسية: باطل. ومن الواضح أن موقف هيوم متناقض لأن الأساس نفسه الذى أنكر الدين بناء عليه، هو نفسه الذى يجعل انكار هيوم للدين متهافتاً؛ لأن مشاهداته وانطباعاته الحسية لم تكن شاملة لكل أرجاء الكون ظاهره وباطنه، داخله

من الكون الذي يمكن اختباره بالتجارب والمشاهدات، لايعدو أن يكون مظهراً خارجياً للحقيقة الواقعة؛ لأن التجربة ماهى إلا وسيلة محدودة لمعرفة الحقائق؛ بدليل أن العلم الحديث لايحصر دائرة المعرفة في تلك الوقائع التى يمكننا تجربتها مباشرة، وإنما يعتبر أن أية قرينة منطقية تستند إلى تجارب ومشاهدات غير مباشرة، يمكنها أن تصبح حقيقة يقينية؛ فكثير من الحقائق العلمية لا يمكن رؤيتها مباشرة، لكن لها آثاراً Effects يمكن تتبعها ورصدها؛ ومن ثم فإن الآثار تدل على وجود المؤثر، وإن كان هذا الأخير غير مرئى. وهذا هو جوهر الدين عندما يستدل من وجود النظام على وجود المنظم؛ ومن وجود المرئى غير الكافي بذاته لتفسير وجوده على وجود اللامرئى الكافي بذاته لتفسير وجوده، يعنى واجب الوجود بذاته.

إن العقيدة الأساسية التى يقوم عليها الدين، هي وجود كائن مطلق لامتناهي، وهى المبدأ نفسه الذي يقوم عليه علم يُعدّ من أعظم ما أنجز العقل البشرى حتى الآن، أعنى علم الرياضيات الحديثة التى تفترض وجود اللامتناهي، رغم أن اللامتناهي غير مرئى وغير خاضع للمشاهدة والتجربة.

وإذا كانت عقيدة الدين الأساسية لاتزال حتى الآن عقيدة استنباطية، فإن الاستنباط هو جوهر الاستدلال الرياضى، بل وهو كذلك جوهر الاستدلال الفيزيائى؛ لأن معرفة الحقائق الحسية ليست هي كل شئ، بل تكمن وراءها حقائق أخرى لانتمكن حواسنا من إدراكها، وسبيلنا إلى تلك الحقائق هو الاستنباط الذى يقوم على أساس الوقائع المحسوسة المتاحة. ومن ثم يتحتم إجازة الاستنباط الذى يستدل على الحقيقة الباطنية في ضوء الهيكل الخارجى للشئ. وهذه هى قضية الدين نفسها؛ فالدين يقطع بأن الإنسان لايمكنه ادراك الحقيقة النهائية بحواسه المحدودة، وإنما يستطيع الوصول إلى بواطن الحقيقة على أساس المشاهدات الخارجية للكون .

ومن الجوانب المهمة التى لم يتعرض لها هيوم فى بحثه للشعور الدينى ظاهرة الوحى، لمعرفة هل الأمر يتعلق بأشياء ذاتية أو بظاهرة موضوعية. إن الوحى ظاهرة رئيسية من الظواهر الدينية لاينبغى إغفالها عند دراسة طبيعة الدين؛ فالوحى ليس حدثاً فرديا نادرا، بل هو على العكس ظاهرة تتكرر فى ظل بعض الشروط. ومن المعلوم بناء على وجهة نظر هيجل أننا إذا وجدنا ظاهرة تتكرر فى ظل بعض الشروط، فإن تكرارها يبرهن على الوجود العام للظاهرة بطريقة علمية. ويبقى علينا أن نبحث فى ماهية هذا التكرار؛ لكى نستخلص من صفاته الخاصة القانون العام الذى يمكن أن يسيطر على الظاهرة فى جملتها [٥٩]. وهذا مالم يفعله هيوم، لالشىء إلا لأنه يسلم من البداية بكونها أمراً لا يخضع للملاحظة المباشرة. والسؤال الآن: هل كل الظواهر العلمية تخضع للملاحظة المباشرة، أم أن هناك نوعا من الظواهر يمكن ملاحظته بطريقة غير مباشرة عن طريق القرائن؟ ويمكن القول أن ظاهرة الوحى يمكن أن تندرج فى نطاق هذا النوع الاخير؛ حيث يمكن دراستها من خلال الوقوف على حياة الانبياء والأحوال النفسية والعضوية التى كانت تعتريهم أثناء الوحى والتى سجلها التاريخ.

وبعد .. فإن موقف هيوم من الدين يمكن تحديده على أنه موقف نفى وإنكار لأى شكل من أشكال الدين؛ حتى إنه ينقد الدين الطبيعى العقلى الذى قال به بعض الفلاسفة، على النحو الذى اتضح معنا سابقا. ولأن النقد الهيومى للدين عنيفاً، فإن اللاحقين عليه من الفلاسفة قد أخذوا الدرس فى اعتبارهم؛ حيث بحثوا عن مشروعية للظاهرة الدينية استناداً الى منطلقات اكثر أمناً من المنطلقات التى انتقدها هيوم . فكنط – مثلاً – قد أسس نوعاً من الإيمان

المنطلقات التى انتقدها هيوم . فكنـط – مثـلاً – قد أسس نوعـاً مـن الإيمـان الدينى الأخلاقى بالاستناد الى مصادرات العقل العملى المحض [٦٠]. واعتبر هيجل الوعى الدينى بالإله ماهو إلا حركة سير الروح نحـو اللامتنـاهى، أو هو حركة الفكـر الـذى يفكـر فـى معطيـات الحـواس صـاعدا منهـا الـى عـالم مـاوراء الحس، عـابراً الهـوة مـن المتنـاهى الـى اللامتنـاهى، ممزقـاً سلسـلة الحس، وهذا العبور والانتقال هو الفكر ولا شىء غير الفكر، فإذا ما قلت انه لاينبغى أن يكون هناك مثل هذا الانتقال فكأنك تقـول إنـه لاينبغـى أن يكـون هناك تفكـير. والحيوان لايقـوم بمثـل هـذا الانتقـال لأنـه لايرتفـع مطلقـاً عـن مستوى الاحساس؛ ولهـذا فهـو بغـير ديـن [٦١]. ويفـرق برجسـون بيـن الديـن الاستاتيكى والدين الديناميكى، أما الأول فإنه دين مغلق ليس مـن نتـاج العقـل بـل يدين بنشـأته "للوظيفـة المخترعـة للأسـاطير" التـى تفسـر بقايـا الغريـزة المحيطة بالعقل كالهداب. والدين البدائى كدين استاتيكى هو أولاً: احتياط ضد الخطر الذى يتعرض له المرء متى ما فكر فى ذاتـه ولـم يفكـر إلا فـى ذاتـه، وثانياً: الدين رد فعـل دفـاعى للطبيعـة، بواسـطة العقـل، ضـد تصـور حتميـة الموت. لكن الدين الاستاتيكى ليس هـو كـل الديـن؛ إذ لابـد مـن الانتقـال مـن الدين الاستاتيكى الخـارجى، الى الدين الديناميكى الباطن وهو دين مفتوح يولد من اتصال وتطابق جزئى مع المجهود الخالق للحياة مـع السـورة الحيويـة أو التطور الخالق. إن الدين الديناميكى يستمد أصوله من التصـوف الـذى يؤمـن للنفس الطمأنينة والسكون. وهذا الجهد الخلاق يأتى من الله، بل إنه هو اللـه نفسه [٦٢]. وينحو وليم جيمس منحاً مختلفـاً، إذ يبرهن علـى الاعتقـاد الدينـى انطلاقا من الارادة والرغبة بعيداً عن الأدلة المنطقية؛ فالاعتقاد عنـده مسـألة من مسائل الارادة، ويـرى "أن طبائعنـا الوجدانيـة ليسـت مؤثـرة، فـى الواقـع ونفس الأمر، فى بعض معتقداتنا فحسب، ولكنها قد تكون ضروريـة التـأثير، وقد تكون هى العامل الوحيد الذى يوجهنا نحو هذه المعتقدات"[٦٣]، ويؤكد أن

نوعا من المخاطرة فإنه يميل الى خوض تلك المخاطرة؛ حيث يقول:" إذا كان الدين حقاً، ولم تكن براهينه كافية، فإننى لا أرغب أن أضيع الفرصة الوحيدة التى قد تجعلنى فى الجانب المنتصر؛ وتعتمد تلك الفرصة طبعاً على رغبتى فى المخاطرة وفي العمل على افتراض أن ميولى النفسية التى تنظر الى العالم نظرة دينية ميول ملهمة وحقة"(٦٥). ومن ثم فإن جيمس يؤسس الدين على إرادة الاعتقاد عند الإنسان.

الباب الثانى
موقف هيوم من الميتافيزيقا

الفصل الرابع : المشروع الميتافيزيقى الجديد

الفصل الخامس : نقائض الميتافيزيقا وأزمة العقل المعرفية

الفصل السادس : نقد الفلسفات الإلهية

الفصل السابع : النفس الإنسانية – أدلة الفناء .. وأدلة الخلود

الفصل الرابع
المشروع الميتافيزيقى الجديد

إذا كان هيوم قد رفض الدين سواء كان دين شرك أو دين توحيد أو ديناً طبيعياً، فهل رفض كذلك الميتافيزيقا على اعتبار أنها بمثابة عقيدة فلسفية حول موضوعات الغيب أو الماوراء أو اللامحسوس، يدين بها الفيلسوف بعد أن توصل إليها عن طريق الاستدلال العقلى، أو الحدس، أو العرفان الغنوصى، أو الكشف القلبى الصوفى؟ ذلك أن الميتافيزيقا بوصفها تطرح معتقد الفلاسفة فى موضوعات ما بعد الطبيعة، مثل وجود الله وطبيعته، وخلود النفس، وطبيعة الحياة الآخرة، وسمات وخصائص عالم ماوراء الظواهر أو عالم اللامحسوس، والمبادئ الأولى للوجود – تعدُّ بمثابة العقيدة الفلسفية الموازية للعقيدة الدينية؛ حيث توصل إليها الفيلسوف بطريق مغاير لطريق الوحى؛ ومن ثم فإنها دين فلسفى (بمعنى مجازى) تمييزاً لها عن دين الوحى الإلهى الذى جاء به الأنبياء. مع الوضع فى الاعتبار أن ما يتوصل إليه الفيلسوف ربما يتفق فى بعض الأحيان مع ما جاء به النبى، وتقل أو تتسع مساحة الاتفاق من فيلسوف إلى آخر. وسبب وصف الميتافيزيقا مجازياً بأنها دين فلسفى هو أنها تطرح معتقداً يزعم لنفسه امتلاك الحقيقة فى قضايا ما بعد الطبيعة التى هى محور أى دين (بالمعنى الحقيقى لا المجازى) سواء كان إلهياً أو وضعياً. ثم إن الميتافيزيقا تقدم تصوراً للكون والحياة والمصير على أساس عدم الاكتفاء بعالم المحسوس. ومن هنا يمكن وصف ميتافيزيقا أفلاطون بأنها دينه الفلسفى، وكذلك ميتافيزيقا أرسطو والفارابى وابن عربى ... إلخ.

ولنعود لسؤالنا المطروح أعلاه مرة أخرى :

هل انتقاد ورفض هيوم للأديان السماوية والوضعية والدين الطبيعي، انسحب بالضرورة على الميتافيزيقا بعامة؟

هذا ما سنجيب عليه تفصيلياً فيما تبقى من فصول هذا الكتاب، لكن يمكن القول إجمالاً فى البداية: إن تحرير الميتافيزيقا من أوهامها على أيدى ديفيد هيوم، لم يكن هدما لها أوقضاء عليها، وإنما كان تأسيسا لمناهجها، وتحديداً لموضوعاتها، وتطويراً لأهدافها.

ومن أسف فإن الغالبية لم ترد أن تفهم هذه الحقيقة؛ فهيوم إذ يجتث بمعوله التحليلى الحاد أوهام الميتافيزيقيين التقليديين حول طبيعة النفس الإنسانية، وأصل العالم ومصيره، وطبيعة الذات الإلهية، إنما يهدف إلى تحويل الميتافيزيقا من أحلام ورؤى إلى علم دقيق محكم يستطيع أن يحقق تقدماً مثل التقدم الذى حققه العلم الطبيعي والرياضي.

وقبل أن نفصل هذا الاجمال، ينبغى الإشارة إلى أن منهج قراءتنا لموقف هيوم من الميتافيزيقا يقوم على أساس تأويل موقف هيوم فى ضوء موقف الفيلسوف الألمانى كنط (١٧٢٤-١٨٠٤م)، آملين الكشف فى هذا السياق - بجوار هدفنا الرئيسى السابق أعلاه - عن إجابات للإشكاليات التالية:

كيف يتلاقى مشروع هيوم مع مشروع كنط فى الموقف من الميتافيزيقا؟

ما هو الدور الحقيقى الذى قامت به فلسفة هيوم؟ هل رفض هيوم الميتافيزيقا على الإطلاق، أم أنه رفض فقط الميتافيزيقا التقليدية؟ وهل يمكن التماس شئ من الميتافيزيقا التقليدية فى فلسفة هيوم؟

وإذا ثبت أن هيوم كان ميتافيزيقياً، فهل كان ميتافيزيقياً بكل المعاني، أم أنه ميتافيزيقي تنطبق عليه فحسب بعض تلك المعاني لا كلها؟

وهل يمكن اعتبار هيوم ميتافيزيقيا بمعنى جديد؟

ولماذا اعتبر المحللون هيوم محطماً لكل ميتافيزيقا؟

وهل يمكن الكشف عن تهافت الأسباب التي استندوا إليها؟

وفي النهاية سنقوم ببيان التشابه بين كنط وهيوم في موقفهما – من حيث المرتكزات والنتائج – من القضايا الميتافيزيقية الكبرى:

١- النفس.

٢- الكون ومشكلة النقائض.

٣- مشكلة وجود الله وطبيعته.

وسيكون مناط اعتمادنا في التحليل والبرهنة على وجهة نظرنا هو نصوص كنط وهيوم أساساً، لأن النصوص أصدق أنباء من أى شئ آخر عندما يتعلق الأمر بتأويل فلسفة أى فيلسوف من الفلاسفة.

*** المشروع الميتافيزيقي بين كنط وهيوم:**

من المعلوم أن الإشكال الحقيقي للعقل المحض، الذى يتوقف على إمكان حله مشروعية وجود الميتافيزيقا أو عدم مشروعيتها، هو:

كيف تكون الأحكام القبلية التركيبية ممكنة؟[1].

وإذا كانت آراء الفلاسفة حول الميتافيزيقا قد تأرجحت حتى الآن بين الشك في وجودها والتناقض فيما بين أحكامها، فإن السبب الوحيد في هذا – فيما يرى كنط – هو أن أحداً من الفلاسفة لم يخطر على باله أن يفكر في هذا

الإشكال فى وقت مبكر، وربما لم يفكر أيضاً فى الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية[٢]

وليس من شك فى أن ما ذهب إليه كنط فى هذا الصدد ليس صحيحاً على إطلاقه، ذلك أن هيوم قد ميز فى بحثه عن الفهم الإنسانى تميزاً دقيقاً بين هذين النوعين من الأحكام، عندما فرق بين نوعين من الموضوعات يتناولها التفكير، فهناك موضوعات تتعلق "بالعلاقات الموجودة بين فكرة وفكرة"، وهناك موضوعات أخرى تتعلق "بأمر من أمور الواقع"، وتنتمى إلى النوع الأول الرياضيات، أما النوع الثانى فتنتمى إليه علوم الطبيعة [٣].

أما الإشكال الحقيقى للعقل الخالص: كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ فقد كان هيوم الفيلسوف الوحيد – كما يذكر كنط نفسه– الذى اقترب منه أكثر مما فعل أى فيلسوف آخر، وإن كان فى الواقع لم يتمكن من تحديده تحديدا كافيا ولم ينظر إليه فى عموميته. يقول كوبلستون Copleston:" نستطيع أن نذكر بأن هيوم نفسه أكد على وجود الإسهام الذاتى Subjective Contribution فى تشكيل الأفكار المعقدة المحددة، وذلك مثل (الإسهام الذى تقوم به) علاقة العلية. وهكذا يمكن أن نفهم نظرية كنط عن القبلى بوصفها أيضاً متأثرة بموقف هيوم فى ضوء الاقتناع السابق بأن الفيزياء النيوتونية تقدم لنا القضايا القبلية التركيبية. وبعبارة أخرى فإن كنط لم يقدم فقط إجابة على هيوم، ولكنه أيضاً أفاد فى تكوين هذه الإجابة من الاقتراحات التى قدمها الفيلسوف الانجليزى نفسه، رغم أن الأخير لم ير دلالاتها الكاملة وإمكاناتها" [٤]

هذا، وإذا تمكنت الميتافيزيقا من حل ذلك الإشكال: "كيف تكون الأحكام القبلية التركيبية " ؟ فإنها تصبح مهيأة للإجابة على السؤال المحورى الذى

ينتظم المشروع الهيومي الكنطي: ما هو الإنسان؟

وهذا السؤال يتفرع بدوره إلى ثلاثة أسئلة، وهي:

١- ماهي حدود العقل الإنساني؟

٢- ماهي آفاق وحدود الأمل الإنساني؟

٣- ماذا ينبغي على الإنسان أن يعمل(٥)؟

وفي سبيل الإجابة على هذه الأسئلة بحث هيوم، واقتفى به كنط، الإنسان من ثلاثة جوانب هي:

١- المعرفة.

٢- العواطف.

٣- الأخلاق.

ويمكن أن نلاحظ بكل سهولة التوازي الموجود بين مشروعي هيوم وكنط من خلال العناوين الرئيسية لأعمالهما، فقد اشتملت رسالة هيوم في الطبيعة البشرية على ثلاثة أبحاث، **أحدها**: تناول فيه الفهم الإنساني، **ثانيها**: تناول فيه العواطف، **وثالثها**: تناول فيه الأخلاق، أما كنط فتتوزع فلسفته النقدية بين ثلاثة كتب تأتي مناظرة تماماً لأعمال هيوم، كالآتي: نقد العقل المحض، ونقد ملكة الحكم، ونقد العقل العملي، ويتضح لنا هذا التناظر أكثر إذا ما علمنا أن "نقد ملكة الحكم" وإن كان قد جاء من حيث التاريخ بعد "نقد العقل المحض" و "نقد العقلي العملي" إلا أنه في الحقيقة يقع فلسفيا بينهما، لأنه يردم الهوة القائمة بين حال الطبيعة وحال الأخلاق، يقول كنط : "لو صح أن هناك هوة كبيرة بين ميدان مفهوم الطبيعة الحسي وميدان مفهوم الحرية الأعلى من الحس، وأن لا مجال البتة للمرور من الأولى إلى الثاني كما لو كانا عالمين مختلفين حيث لا يمكن للأول أن يؤثر في الثاني، فإننا مع ذلك لا

نستطيع إلا أن ندرك تأثير الثاني في الأول....إن تلقائية اللعب في الملكات الفكرية ذلك الانسجام الذي هو أساس المتعة ، يجعل من غائية الطبيعة بمثابة الخيط الموصل بين ميدان مفهوم الطبيعة وميدان مفهوم الحرية"[٦].

ونقد ملكة الحكم إذ يقع فلسفياً بين نقد العقل المحض ونقد العقل العملي، فإنه يناظر بذلك موقع بحيث هيوم عن العواطف، حيث وضعه بين بحثه في الفهم وبحثه في الأخلاق.

ومن أوجه التشابه الملفتة للنظر في هذا الصدد أن هيوم قد أعاد كتابة جزئين من أجزاء رسالته الثلاثة، هما: الفهم، والأخلاق، أما الجزء الخاص بالعواطف فلم يعد كتابته. أما الفهم فقد أعاد كتابته في "بحث في الفهم الإنساني"، والأخلاق أعاد كتابته في "بحث في مبادئ الأخلاق".

هذا الذي فعله هيوم – قام بفعله أيضاً كنط! حيث أعاد كتابة كتابين من كتبه النقدية الثلاثة، هما "نقد العقل المحض" ، و "نقد العقل العملي". أما " نقد ملكة الحكم" فلم يعد كتابته. بالنسبة لنقد العقل المحض فقد أعاد كتابته في "مقدمات لكل متيافيزيقا مقبلة تريد أن تصير علماً "وبالنسبة لنقد العقل العملي فقد أعاد كتابته في "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق". ولا يعني هذا التناظر اللافت للنظر بين بنية مشروع هيوم وبنية مشروع كنط، وجود تطابق تام بينهما في المضمون، فلا شك أن هناك كثيراً من الاختلافات بقدر ما هنالك من جوانب الاتفاق والتناظر.

ويمكننا أن نذهب أبعد من ذلك في اكتشاف وجوه التناظر بين مشروعي هيوم وكنط إذا نظرنا إلى فلسفة هيوم كما يصفها هو على أنها محاولة لتجديد" المبادئ التي يفترض فيها أن تحدد بالنسبة إلى كل علم حدود كل فضول بشري "، فهذه الصيغة – كما يقول برهييه– تشف في حد ذاتها عن أصالة

تفكير هيوم: فالفلسفة نقد: نقد الفهم، نقد الأخلاق، نقد الأدب والفن.[٧] أو بتعبيرات كنط: نقد العقل المحض، نقد العقل العلمى، نقد ملكة الحكم.

* بأى معنى كان هيوم ميتافيزيقيا؟

هكذا نرى أن المشروع الفلسفى عند كنط قد تشكل بالتوزاى مع مشروع هيوم. لكن هل يمكن اعتبار هذين المشروعين- لا سيما مشروع هيوم - من المشروعات الميتافيزيقية؟ وإذا كانا يندرجان ضمن إطار تلك المشروعات، فبأى معنى؟

لعل الإجابة الدقيقة على هذه التساؤلات تلزمنا منطقياً بضرورة البدء بتحديد معانى الميتافيزيقا السائدة فى الوسط الفلسفى.

تذكر الموسوعة الفلسفية [٨] عدة معان للميتافيزيقا كالآتى:

١- الميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهرى فى المعرفة والتفسير والوجود.

٢- وهى دراسة للواقع من حيث أنه يقابل الظاهر المحض.

٣- وموضوعها هو- أوقد كان - مما يتجاوز الخبرة.

٤- وهى دراسة الجهاز العقلى أو حدود الكائنات الإنسانية، أو هكذا ينبغى أن تكون.

٥- ومنهجها "قبلى" أكثر من أن يكون تجريبياً، أو هكذا كان.

٦- وهى تقترح مراجعة لمجموعة الأفكار التى على أساسها نفكر فى العالم، وتغييرات فى مجموعة أفكارنا، وطريقة جديدة فى الكلام.

يبدو أن هذه القائمة التيتقدمها الموسوعة الفسلفية لمعاني الميتافيزيقا متنافرة وتخلو من الاتساق. ولكن يمكن تعقب بعض الارتباطات العامة بين بعض أجزائها.

فمن الممكن مثلاً في الوقت الذي نستطيع فيه أن نفسر مذهباً ميتافيزيقا ما على أنه (٦) اقتراح بمراجعة تصوراتنا، ودعوة للنظر إلى العالم على نحو جديد، فإن هذا المذهب لن يقدمه الميتافيزيقي عامة على أنه مجرد اقتراح، بل على أنه (٢) صورة للأشياء كما هي حقيقة، لاكما تظهر لنا في صورة مضللة، أي أن ذلك المذهب وصف للواقع في مقابل الظاهر.

وإذا بدأ الميتافيزيقي من (١) اهتمامه بما هو جوهري في الوجود، فقد يصل إلى التقابل السابق بعينه (٢) إذ قد يعبر عن إحساسه بأهمية ما يراه جوهريا بقوله أنه هو وحده الذي يوجد حقيقة، وأن كل ما عداه ظاهر.

ولو كانت هذه الصورة المنقحة للواقع فيها من التنقيح الأساسي ما يكفي لكان التمييز بين الظاهر والواقع الحقيقي تمييزاً يجوز أن يقام بين ما يقع داخل الخبرة وما يقع خارجها (٣)؛ ومن الجلي أنه لو كان الاهتمام منصباً على ما يتجاوز التجربة، فإنه ينبغي أن يكون المنهج لا تجريبياً(٥).

والناظر في تلك القائمة وفي مضمون العمل الفلسفي لكنط وهيوم، يجد أنهما ميتافيزيقيان بالمعنى الرابع والسادس والأول، في حين أنهما يهاجمان سائر معاني الميتافيزيقا المذكورة في القائمة. فهما يميزان بين معان مقبولة للميتافيزيقا ومعان مرفوضة لها، فالأولى تجعل الميتافيزيقا علما والثانية تدخلها في دائرة الرؤى والأحلام.

وليس من شك أن ميتافيزيقا كنط كانت نقداً للعقل المحض، ونقداً للعقل العملي، ونقداً لملكة الحكم، أي أنها فحص للملكات الإنسانية بهدف الكشف

عن حدود الملكات لتقرير إمكان الميتافيزيقا بوجه عام وتحديد مصادرها ومداها وحدودها.

بهذا المعنى نفسه حاول هيوم أن يقيم الميتافيزيقا علماً دقيقاً، ورأى أن هذا لا يتأتى إلا بجعل موضوعها هو "تحليل الطبيعة الإنسانية بطريقة منظمة"(٩) بهدف استكشاف "مبادىء الطبيعة الإنسانية"(١٠). فهو يريد نظرية عامة تماماً عن تلك الطبيعة تفسر الأسباب التى تجعل الكائنات الإنسانية تفكر، تدرك، تفعل، تشعر.

ولا يعتقد هيوم – بطبيعة الحال– أن بإمكانه تفسير كل جوانب الطبيعة الإنسانية، ولكنه يعتقد أن لديه خطة عامة يمكن أن يتم بها هذا العمل فى النهاية (١١).

نلاحظ هنا أن الميتافيزيقا مع هيوم قد أصبحت علما للإنسان، حيث صارت تتساءل عن شروط ومبادئ المعرفة والأخلاق والعواطف. وهذا يتفق تماماً مع حديث كنط عن الميتافيزيقا المشروعة التى تبحث عن الشروط الأولية للعقل المحض والعقل العملى وملكة الحكم، ولذا فهى تختلف عن الميتافيزيقا اللامشروعة التى تحاول أن تتجاوز عالم الواقع، فتمتد بأفكار العقل إلى الروح والعالم والله امتداداً غير مؤسس على مبادئ يقينية، إذ تستخدم تلك الأفكار استخداماً مفارقاً غير مشروع. فلقد أراد كنط أن يحل الميتافيزيقا المشروعة محل الميتافيزيقا اللامشروعة، أو بعبارة وود Wood:"قد أراد أن يؤسس ثيولوجية عقلية نقدية بدلا من الثيولوجية الدوجماطيقية ".(١٢)

وينظر هيوم إلى الميتافيزيقا التى أصبحت معه علما للإنسان –على أنها ذات أهمية جوهرية لكل العلوم الأخرى التى تعتمد عليها أساسياً؛ فالهندسة، والفلسفة الطبيعية (أى علم الطبيعة)، والدين الطبيعى، تعتمد كلها على علم الإنسان "لأنها تخضع لمعرفة الإنسان وتحكمها طاقاته

وقدراتــه".[١٣] ومــن ثــم يــلزم أن نعــرف حــدود وطبيعــة هــذه الطاقـــات والملكات إذ مـا أردنـا لتلـك العلـوم أن تقـوم علـى أسـاس سـليم. وتعتـبر علـوم المنطـق، والأخـلاق، والنقد، والسياسـة، أكثر قربـا وصلـة بالطبيعـة الإنسـانية [١٤]، لأن "النهايــة الوحيــدة للمنطــق هـــى تفســير المبــادىء والعمليات التى تقوم بها ملكـة الاسـتدلال عندنـا وتفسـير طبيعـة أفكارنـا. ويـدرس علـم الأخـلاق والنقـد أذواقنـا وعواطفنـا. أمـا السياسـة فتتـأمل الإنسان بوصفه وحدة فى المجتمـع. ويعتمـد كـل علـم مـن هـذه العلـوم علــى الآخــر".[١٥] ويزعــم هيــوم أنـــه فـــى تقديمـــه لعلــم الإنســـان (= الميتافيزيقـا) إنمـا يقدم فـى الواقـع "نسقاً تاماً للعلـوم معتمـداً علـى أسـاس جديـد تمامـاً علـى وجـه التقريـب، ويعـد هـذا هـو الأسـاس الوحيـد الـذى يمكـن العلـوم أن تقـوم عليـه بشـكل آمـن".[١٦] إذن فالميتافيزيقـا (= علـم الإنسـان) هـو أسـاس كـل العلـوم النظريـة والعمليـة ، ولـذا فـإن تقديـم تصـورات جديدة عـن الطبيعـة الإنسانية لابـد أن يـترتب عليـه تغيـير فـى تصـورات تلـك العلـوم.

ومـن هنـا فـإن هيـوم إذا كـان ميتافيزيقيـا بـالمعنى رقـم (٤) الـذى يوحـد بيـن الميتافيزيقـا وعلـم الإنسـان، ذلـك العلـم الـذى يعتبره هيـوم أساسـا لكـل العلـوم—فإنـه بـالضرورة ميتـافيزيقى بـالمعنى (٦) الـذى ينـص علـى أن الميتافيزيقـا تقـترح مراجعـة لمجموعـة الأفكـار التـى علـى أساسـها نفكـر فىالعـالم، وتغييراً فـى مجموعـة أفكارنـا، وطريقـة جديـدة فـى الكـلام، لأن كـل العلـوم النظريـة والعلميـة التـى تعتمـد علــى الميتافيزيقـا اعتمـادا وثيقـا هىالتـى نكـون مـن خلالهـا تصوراتنـا للكـون والحيـاة، ولا يسـتطيع أحـد إنكـار أن هيـوم قـد قـدم نسـقاً مـن الأفكـار الجديـدة التـى غـيرت نظـرة الكثيرين إلـى الأشياء وأنـه مبتكـر لأسـلوب متمـيز وطريقـة جديـدة فـى

الحديث الفلسفي.

ولاشك أنه إذا كان ميتافيزيقيا بهذين المعنيين (٤) و (٦) فإنه لابد أن يكون ميتافيزيقيا بالمعنى رقم (١) الذي ينص على أن الميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهري في المعرفة والتفسير والوجود .

وفضلاً عن هذا فإن هيوم قد أعلن صراحة أن هدفه يتمثل في محاولة إدخال منهج الاستدلال التجريبي في الموضوعات الأخلاقية. وبصرف النظر عن حقيقة ذلك المنهج: هل هو فعلاً منهج تجريبي أم أنه عقلي، فإن من الواضح أن هيوم مهتم بتحقيق تقدم في "الموضوعات الأخلاقية" مثل التقدم الذي حققه نيوتن في علم الطبيعة، وليس المقصود بـ"الموضوعات الأخلاقية" هنا نفس المعنى الدلالي الذي يحمله علم الأخلاق الآن، وإنما كان المقصود به على وجه التحديد هو "الميتافيزيقا" فقد كان تعبير "الموضوعات الأخلاقية " في القرن الثامن عشر يعادل كلمة "الميتافيزيقا".

ولا أدل على ذلك من أن هيوم نفسه قد عبر هذا الاستخدام المتعادل للكلمتين بشكل مباشر في كتابه "بحث في الفهم الإنساني" حيث يقول في عبارة صريحة:

"تتمثل العقبة الرئيسية التي تقف أمام تقدمنا في العلوم الأخلاقية أو الميتافيزيقية في غموض الأفكار والتباس معاني المصطلحات ".[١٧]

فقول هيوم هنا "العلوم الأخلاقية أو الميتافيزيقية "يدل على أن صفتي" الأخلاقية" و "الميتافيزيقية" تشيران إلى مسمى واحد.

وفي نص تال مباشرة للنص السالف يقارن هيوم بين الميتافيزيقا وعلوم الرياضة والطبيعة مؤكدا على ضرورة بذل جهد أكبر حتى يمكن للميتافيزيقا أن تتجاوز العقبات التي تقف أمامها ، ويمكنها تحقيق تقدم ملموس، يقول :

"إذا كانت الفلسفة الأخلاقية قد تلكأت في تقدمها عن العلوم الرياضية والطبيعية، فذلك معناه أننا يجب أن ننفق مجهوداً أكبر وعناية أكثر لإزالة ما يعوق تقدمها من عقبات" . (١٨)

ثم يصرح هيوم بأنه سيحاول الإسهام في إزالة العقبات التي تقف حجر عثرة أمام تقدم الميتافيزيقا، وعلى وجه التحديد في إزالة العقبة الرئيسية، وهي غموض أفكار الميتافيزيقا، فيقول:

"لا توجد أفكار في الميتافيزيقا أكثر غموضاً وأبعد عن اليقين من أفكار مثل energy , force , power أو necessary connexion

التي تعتبر أفكاراً ضرورية جداً بالنسبة لنا لكي نعالج كل بحوثنا. ولذلك سنحاول أن نقدم في هذا الجزء – كلما أمكن – معاني دقيقة لهذه المصطلحات، وبتلك الوسيلة سيزول جزء ما من ذلك الغموض الذي يعتبر موضوع شكوى كبيرة جداً في هذا النوع من الفلسفة".(١٩)

إن هيوم إذ يجعل محور اهتمامه القضاء على غموض أفكار الميتافيزيقا من خلال تحليل العقل الإنساني وطاقاته وحدوده وطبيعة أفكاره، إنما يعد في طليعة ميتافيزيقي القرن الثامن عشر، حيث كان موضوع الميتافيزيقا في القرن الثامن عشر هو دراسة العقل الإنساني وفحص ملكاته. يقول الأب بوفييه (١٦٦١ –١٧٣٧ م):

"إن موضوع الميتافيزيقا هو القيام بتحليل صحيح جداً لموضوعات الذهن بحيث نجري محاكمتنا العقلية بصـ . الأشياء طرا بأعظم قد ممكن من الصحة والدقة".(٢٠)

ولاشك أن الموضوع الذي كان يدرسه هيوم يتطابق تماماً مع موضوع الميتافيزيقا الذي يتحدث عنه الأب بوفييه.

بل يمكن اعتبار هيوم ميتافيزيقيا بالمعنى التقليدى إلى حد ما، لو أخذنا بقول هيجل عما يسمى بالتجريبية العلمية - التى يدرج هيوم نفسه فيها- يقول هيجل:

"إنها تستخدم مقولات ميتافيزيقية مثل المادة، والقوة، والواحد، والكثير، والعمومية، واللامتناهي ...الخ، وهى تتابع هذه المقولات وتستخرج منها نتائجها وهى بذلك تفترض مقدما الصورة القياسية (أو شكل القياس فى التفكير) وتستخدمها، دون أن تدرك طوال هذا الوقت أنها تتضمن في جوفها الميتافيزيقا، وأنها تستعمل هذه الميتافيزيقا وتستفيد من هذه المقولات وتراكيبها بأسلوب غير نقدى يخلو تماما من التفكير".(٢١)

ويشير هيجل إلى أن التحليل الفلسفى" الذى يبدأ من العينى [كما هو الحال عند هيوم]، والاستحواذ على هذه المادة يعطيه ميزة لها اعتبارها يتفوق بها على التفكير المجرد الذى كانت تأخذ به الميتافيزيقا القديمة، فهو يؤكد الفروق والاختلافات فى الأشياء، وتلك مسألة بالغة الأهمية. لكن هذه الاختلافات نفسها ليس قبل كل شئ سوى صفات مجردة أعنى أفكاراً ولقد قيل أن هذه الأفكار هى الماهية الحقيقية للأشياء، وهكذا نرى البديهية القديمة التى كانت تأخذ بها الميتافيزيقا تعود إلى الظهور من جديد وهى القول بأن حقيقة الأشياء تكمن فى الفكر".(٢٢)

ولا يعنى استشهادنا هذا بهيجل أن ميتافيزيقا هيوم كانت ميتافيزيقا تقليدية. قد تكون ميتافيزيقا هيوم متضمنة لبعض مقولات الميتافيزيقا التقليدية، لكنها فى نهاية الأمر ومن حيث الجوهر تختلف تماماً عن ذلك النوع من الميتافيزيقا التىكانت تحلق بأجنحة الوهم فى عالم من الأحلام بعيداً عن أرض الواقع.

لكن لماذا اعتبر المحللون هيوم محطما لكل ميتافيزيقا على الاطلاق؟

يرجع ذلك من وجهة نظرى إلى ثلاثة أسباب:

الأول: أن ميتافيزيقا هيوم كانت ميتافيزيقا جديدة، تمثل فى حقيقتها ثورة جذرية على كل الميتافيزيقيات التقليدية، فظن المحللون أن تلك الثورة الجذرية تعنى رفض الميتافيزيقا على الاطلاق. وقد كان ظنهم هذا نتيجة أنهم اعتادوا قياس الحاضر على الماضى، فقاسوا مواقف هيوم الفلسفية على ميتافيزيقيات الماضى، فوجدوها مباينة لها تماماً، ومن ثم صدر حكمهم المتقدم. ونسوا أن ميتافيزيقيات الماضى ليست كل الميتافيزيقا، وأنها لا تعدو أن تكون محاولات إنسانية أولى لفهم العالم لابد من تجاوزها فى يوم ما.

الثانى: وهذا السبب متفرع عن السبب الأول..ويتمثل فى الظن بأن تفنيد هيوم الفلسفى للأدلة القبلية والبعدية على تحديد طبيعة الله وانكاره للأدلة على جوهرية النفس يعنى أنه ليس ميتافيزيقيا، فأن تكون ميتافيزيقيا فى نظرهم لابد أن تكون مؤمنا من الناحية الفلسفية بطبيعة محددة لله ومعتقدا فى جوهرية النفس.

ولا ريب أن هذا ظن خاطىء لأن هيوم إذ يتفلسف على ذلك النحو إنما يقدم تصورات جديدة للكون والحياة والإنسان، تقنع بالوقوف عند هذا العالم، وتلتمس مبادىء تفسيره من داخله. وبالتالى فإنه يقدم ميتافيزيقا جديدة تسعى لاكتشاف الحقيقة الموجودة داخل العالم.

الثالث : الفهم الخاطىء لقول هيوم: "أننا إذا ما استعرضنا المكتبات مزودين بهذه المبادىء فيالها من إبادة تلك التى نضطر إلى فعلها، فلو تناولنا بأيدينا كتابا كائنا ما كان، كتابا فى اللاهوت أو فى الميتافيزيقا المدرسية – مثلا – فلنسأل هل يحتوى هذا الكتاب على تدليلات مجردة خاصة بالكم والعدد؟ لا.هل يحتوى على تدليلات تجريبية خاصة بأمور الواقع والوجود؟ لا . إذن فألق به فى النار لأنه يستحيل

أن ينطوى على شىء غير السفسطة والوهم".[٢٣]

فهذا النص الذى ختم به هيوم "بحث فى العقل الإنسانى" يستشهد به المحللون دائماً على رفض هيوم للميتافيزيقا على الاطلاق.

لكن لو أمعنا النظر في عبارات هذا النص لوجدنا أن هيوم لم ينصح بإبادة الاستدلالات الاستنباطية والاستقرائية، لأنها بفقدانها لهذه الاستدلالات تفقد صفة العلم الدقيق، ومن ثم فإنها لا تحوى إلا استدلالات سفسطائية وأحكاماً وهمية.

وهكذا فإن حكم هيوم حكم مسبب. وبالتالى إذا زال السبب زال الحكم أى إذا زالت الاستدلالات السفسطائية والأحكام الوهمية وحل محلها الاستدلالات الاستنباطية والاستقرائية – زال حكم هيوم.

وهكذا نرى أن هيوم قد رفض فقط الميتافيزيقا القديمة المشتملة على السفسطة والوهم، وسعى إلى إدخال الأنواع الدقيقة من الاستدلال فى دراسة الموضوعات الميتافيزيقية بهدف جعلها علماً محكماً.

الفصل الخامس

نقائض الميتافيزيقا وأزمة العقل المعرفية

* أهمية هيوم بالنسبة لاكتشاف تناقض العقل المحض مع ذاته:

ربما تكون فكرة النقائض أشهر أفكار كنط على الإطلاق. ونظراً لأنها معروفة تماماً على الأقل للمختصين، فإن الأمر يقتضى منا عدم الدخول فى تفصيلاتها الدقيقة والاكتفاء فقط بالإشارة إلى أهم معالمها عند كنط، وذلك كتمهيد ننطلق منه إلى إثبات أن هذه الفكرة إنما هى من الأفكار الهيومية الأصلية التى استند إليها هيوم فى تحديد موقفه من عالم الشىء فى ذاته. وكل ما فعله كنط هو أنه قد تمكن من عرضها ببراعة عرضاً فلسفياً جذاباً ومتميزاً جعل الكثيرين ينسون جذورها فى فلسفة هيوم، بل عند بعض الفلاسفة القدماء. ومع ذلك فقد كان ولا يزال عرض كنط لهذه النقائض" من أعظم ما أنجزت الفلسفة النقدية".[٢٤]

ولعل أهمية هيوم[٢٥] بالنسبة للنقائض الكنطية تظهر منذ اللحظة الأولى التى يتحدث فيها كنط عن فكرة النقائض فى كتابه "المقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة" حيث يقول:

"إن تناقض العقل المحض يفيد كعامل قوى جدا فى إيقاظ الفلسفة من سباتها الدوجماطيقى، وينبهها إلى العمل الشاق المنوط بها فى القيام بالامتحان النقدى للعقل نفسه"[٢٦].

ويشير كنط – فى خطاب متأخر جدا إلى جارفى – إلى أنه استغل تناقض العقل مع نفسه استغلالاً جيدا فى تكوين الفلسفة النقدية، يقول:

"إن تناقض العقل المحض..هو أول شىء أيقظنى من سباتى الدوجماطيقى وقادنى إلى نقد العقل ذاته لكى أحل فضيحة التناقض الصورى للعقل مع ذاته".[٢٧]

إن أهمية هيوم بالنسبة للنقائض تظهر بوضوح فى ضوء هذين النصين إذا ما تذكرنا اعتراف كنط فى مطلع "المقدمات" بأن: "تنبيه ديفيد هيوم هو الذى أيقظه من سباته الدوجماطيقى منذ عدة سنوات مضت ووجه بحوثه فى حقل الفلسفة التأميلية وجهة جديدة تماماً".(٢٨)

ولاريب أنه إذا كان هيوم الذى أيقظ كنط من سباته الدوجماطيقى فلابد أن يكون له علاقة بفكرة النقائض التى يقول عنها كنط نفسه إنها "أول شىء أيقظه من سباته الدوجماطيقى" "وأنها تفيد كعامل قوى جداً فى إيقاظ الفلسفة من سباتها الدوجماطيقى".

تلكم كانت الدعوى وفيما يلى الإثبات. ولنبدأ بعرض وجهة نظر كنط فى الموضوع.

*** فكرة النقائض فى الفلسفة النقدية:**

يرى كنط أن فكرة النقائض تنشأ عندما يتوسع العقل فى علاقة المشروط بالشرط (سواء كانت رياضية أو ديناميه) إلى حد لا تصل إليه التجربة أبداً، وبالتالى فهى فكرة لا يمكن أن يكون موضوعها معطى لنا بصورة مطابقة فى أية تجربة. وليست النقائض من نسج الخيال، وإنما هى قائمة أساسا فى طبيعة العقل الإنسانى. ومن هنا فلا مفر منها ولا يمكن وضع حد لها.

وعدد هذه النقائض أربع بعدد أصناف المقولات (٢٩) أى من حيث الكم والكيف، والجهة، والإضافة. وقد أشار بايلسن Paulsen فى كتابه" كنط: حياته ومذهبه "إلى أن تاريخ الفلسفة يتوزع بين اتجاهين، أحدهما: دوجماطيقى لاهوتى يتبنى إثبات القضايا الأربع، وثانيهما: اتجاه تجريبى يتبنى نقائض القضايا. (٣٠) ويصبح هذا الاتجاه التجريبى نفسه دوجماطيقيا عندما ينفى هذه القضايا حيث أنه يمد

منطق التجربة إلى خارج حدود التجربة. ومن ثم فإن الاتجاهين يفشلان في إنقاذ العقل من تناقضاته.

ويزعم كنط أن نقده قادر على بيان النقائض والكشف عن أصلها في العقل، كالآتي:

النقيضة الأولى: تتألف من:

القضية: العالم له بداية (نهاية) من جيث الزمان والمكان. نقيض القضية: العالم لا متناه من حيث الزمان والمكان.

ويثبت العقل القضية بواسطة برهان الخلف، فإذا سلمنا بأن العالم ليس له بداية في الزمان، فسيمتنع علينا فهم الحالة الراهنة، كيف تم عبور اللامتناهي للوصول إلى الآن. إذن القول بأن ليس للعالم بداية في الزمان ولا في المكان قول محال. كما يستخدم العقل برهان الخلف في إثبات نقيض القضية، فإذا سلمنا بأن للعالم بداية في الزمان فمعناه أن وجوده قد سبقه زمن فارغ، ولن نجد في أجزاء هذا الفراغ ما يوجب وجود العالم في لحظة معينة دون سواها، فيمتنع بالتالي أن يكون للعالم بداية في الزمان.

إذن ليس للعالم بداية في الزمان ومثله في المكان.(٣١)

ويلاحظ اوينج Ewing في كتابه "تعليق قصير على نقد العقل المحض" أن برهنة كنط على القضية ونقيضها مبنية على فرض جوهري هو أن الزمان والمكان لا نهائيان، إذ أن المشكلة تتمثل في التساؤل عما إذا كان العالم محدوداً فيهما أم لا.(٣٢) وهذا يدل على أن كنط يستخدم المكان اللانهائي هنا بالمعنى النيوتوني الواقعي لا بالمعنى الكنطي الذي يعتبر أن المكان اللانهائي مجرد تجريد، ومثله الزمان.(٣٣)

فنيوتن-كما يقول جوتفريد مارتين G. Martin - يعتقد بوجود عالم نهائى داخل مكان لا نهائى فى ذاته[٣٤] كما أنه يتصور الزمان ذاته لانهائيا.[٣٥]

أما النقيضة الثانية: فتتكون من:

القضية: يتركب كل جوهر من أجزاء بسيطة، ولا يوجد فى العالم إلا البسيط والمركب من البسيط.

نقيض القضية: لا يوجد شىء بسيط فى العالم، إنما الكل مركب.

والبرهنة على القضية كالآتى: لو سلمنا بأن الجوهر المركب لا يتركب من أجزاء بسيطة، لاستطعنا إعدام المركب بنزع التركيب عنه فكريا أى بتحليله، لذا لابد من أن يقف التحليل عند حد، وهذا الحد هو البسيط. أما إثبات نقيض القضية فهو: كل جوهر يوجد بالضرورة فى المكان، وكذلك كل جزء من أجزائه ، وهذه الأجزاء قابلة للقسمة بالضرورة مثل المكان الذى تشغله، فهى إذن ليست بسيطة. إذن لا يوجد شىء بسيط.[٣٦]

والنقيضة الثالثة: تتألف من:

قضية: ليست العلية المطابقة لقوانين الطبيعة هى الوحيدة التى يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم ، بل لابد من التسليم بوجود علية حرة من أجل تفسيرها.

ونقيض القضية: لا توجد حرية، وكل ما يحدث فى العالم إنما يحدث وفقا لقوانين الطبيعة.

والبرهنة على القضية هى: لو سلمنا بأن لا سببية إلا تلك التى تحتم حدوث حال من حال سابقة بموجب قاعدة لا ضطررنا إلى التسليم بأن كل حالة سابقة تحتم أخرى سابقة تحتم بدورها أسبق منها، هكذا إلى ما لا نهاية. وبالتالى لا نصل إلى تعيين تام يقتضيه القانون الطبيعى. ولابد إذن من أجل

انطباق هذا القانون، أن تكون سلسلة العلل تامة منتهية، وإن يبدأ بعلة ليست في حاجة إلى أى تعيين سابق، أى علة حرة. أما البرهنة على نقيضها: لو سلمنا بوجود حرية قادرة على أن تبدأ من تلقاء ذاتها سلسلة من الأفعال أو الظاهرات المتعينة سببيا، فسنكون أمام احتمالين: إما أن تكون الحرية متعينة لبدء هذه السلسلة، وهذا ما يدخل الحرية في التناقض، وإما ألا يكون ثمة تعيين ضروري، فلا يكون تعيين سببي، وبالتالي لا ضرورة في قوانين الطبيعة. يبقى إذن أن لا حرية تكون علة لما يحدث في الطبيعة، وكل ما يحدث فيها إنما يكون وفقا للسببية الطبيعية.(٣٧)

والنقيضة الرابعة: عبارة عن:

قضية: يتطلب العالم وجود كائن كلي الضرورة، بوصفة جزءاً منه أو علة له.

نقيضها: لا يوجد أى كائن كلي الضرورة لا في العالم ولا خارج العالم بوصفه علة للعالم.

وإثبات القضية: لو لم يكن في العالم شيء كلي الضرورة، لاستحال تفسير التغير نفسه، ما دام كل تغير إنما هو النتيجة الضرورية المترتبة على بعض الشروط، وبالتالي فإنه يفترض سلسة كاملة من الشروط حتى نصل إلى اللامشروط المطلق الذى هو وحده الضروري أو واجب الوجود. ولابد أن يكون هذا الموجود الضروري من العالم المحسوس لأنه لو أفترضنا أن الضروري يقوم خارج العالم لا ضطررنا إلى الإقرار بأن سلسلة تغيرات العالم تبدأ منه دون أن يكون هو منتميا إلى العالم. وهذا ممتنع لأن بدء السلسلة لا يمكن أن يتعين إلا بما يسبقه في الزمان، إذ أن الشرط الأسمى لبدء سلسة من التغيرات يجب أن يوجد في الزمان حيث لم تكن تلك السلسلة قد وجدت بعد لأن البدء هو وجود يسبقه زمان لم يكن فيه الشيء، الذى بدأ،

قد وجـد بعد. فسببية السبب الضـروري للتغيرات، وبالتـالى السـبب نفسـه، ينتمى إذن إلى الزمان وبالتالى إلى الظاهرة. إذن ثمة فـى العـالم نفسـه شـيء ضروري ضرورة مطلقة هو جزء من السلسلة أو هو السلسلة بأسرها.

أما البرهنة على نقيض هذه القضيـة فهـو: لـو سلمنا بـأن العـالم نفسـه هـو الكائن الضروري، أو أن فيه كائنا ضروريا،لاضطررنا إما إلى الإقرار بـأن ثمة بدءا في سلسلة التغيرات كلي الضرورة ولا سبب له بالتالي وهـذا قـانون تعين جميع الظاهرات في الزمان. وإما إلـى الإقرار بـأن السلسلة ككـل هـي كلية الضـرورة رغـم أنهـا عرضيـة ومشروطة فـي كـل أجزائهـا وهـذا مـا يتناقض بنفسه. ولو سلمنا من ناحية أخرى بأن ثمة علة للعالم كلية الضرورة خارج العالم، لاضطررنا إلى التسليم بأن على هذه العلـة أن تبدأ فعلهـا، مما يعني أن على سببيتها أن تكون جزءاً من الزمان، وبالتالى من العـالم، وهـذا ما يناقض وجود العلة خارج العالم. يبقى إذن أن ليس ثمة في العالم من كائن كلي الضرورة، ولا خارج العالم من حيث هو مرتبط به ارتباطاً علياً.(٣٨)

وكما يقول كورنر S.Korner متابعا كنط فإن "كل واحدة من هذه القضـايـا المتعارضة Conflicting Propositions يمكـن أن توجـد بيـن الادعـاءات الرئيسية عند واحد أو أكثر من المذاهب الميتافيزيقية، فالنقيضة الأولى تتصل اتصـالات وثيقا بأيـة نظريـة ميتافيزيقيـة تؤكـد أو تنكـر–بشـكل صريـح أو ضمني–أن العالم قد خلق في لحظة من الزمن، وتتصل النقضيـة الثانيـة بأيـة نظرية ميتافيزيقية تؤكد أو تنكر وجـود الـذرات أو المونـادات atomos or monads مـن أي نـوع. أمـا الثالثـة فهـي تقـابل بيـن الحتميـة واللاحتميـة، وهكذا تقابل بشكل غير مباشر –كما يعتقد كنط– بين العلـم الطبيعـي وأسـاس الأخلاق. وتعبر النقيضة الرابعة عن التعارض بيـن النظريـات الميتافيزيقيـة التي تحـاول أن تثبت أو التـي تحـاول أن تفند وجـود اللـه مـن مقدمـات مـن العالم".(٣٩)

إن هذا التناقض الأصيل الذى يكمن فى طبيعة العقل، يمكن حله عن طريق النقد، فكل نقائض العقل تقوم أصلاً على دليل جدلى، هو:

عندما يكون المشروط معطى فإن السلسلة الكاملة لجميع الشروط تكون معطاة

والحال أن موضوعات الحس معطاة بوصفها مشروطة

∴ سلسلة شروط موضوعات الحس معطاه كلها(٤٠)

وهذا الدليل ليس سوى قياس فاسد، لأنه يتضمن أربعة حدود: ففى المقدمة الكبرى الموضوع (= المشروط) مأخوذ باعتباره موضوعا معقولاً مستقلاً عن شروط الحساسية أو الحدس. وهذا هو الحال فى كل القضايا. لكن فى المقدمة الصغرى يعنى "المشروط" العالم الظاهرى المحسوس، وهذا هو الحال في نقائض القضايا. فبأى حق نستدل بحد أوسط ذى معنيين وننتقل من الظاهرة إلى الشيء فى ذاته؟

ولقد أدى غياب هذا النقد إلى وقوع العقل المحض في النقائض وحتى يمكن حل هذه النقائض لابد من التمييز بين نوعين منها:

النقائض الرياضية:

وتشمل الأولى والثانية، وكل منهما تقدم قضيتين متناقضتين كلاهما خاطئة، لأنها تقوم أصلاً على مفهوم متناقض في ذاته وهو: العالم في ذاته في الزمان والمكان. وهو تأليف متناقض في ذاته لأن التأليف الرياضي يقوم على جمع المجانس إلى المجانس. فعندما يتحدث المرء عن الموضوعات التي في زمان ومكان فإنه لا يتحدث أصلاً عن اشياء في ذاتها لأنه يجهل كل شئ عنها، ولا يمكن أن يقول عن الشئ الذي يتصوره في مكان أو زمان أنه موجود في ذاته لأنه عندئذ إنما

يناقض نفسه لأن المكان والزمان والظواهر التي يحتويانها ليست أشياء في ذاتها وخارجة عن التمثلات، إنما هي فقط جهات للتمثل. وأنه لمن التناقض الواضح القول بأن جهة التمثل لها وجود أيضاً خارج عن التمثل. إذن فموضوعات الحس لاتوجد إلا في التجربة، إما أن ننسب إليها وجوداً مستقلاً أو سابقاً على التجربة، وجوداً يتقوم بذاته، فكأننا نتوهم أن التجربة حاصلة بغير تجربة أو قبل التجربة، وإذا ما حاول المرء أن يعرف بنفسه عظم العالم في المكان والزمان، فلا يمكن أن يجد في تصوراته مايدل على أنه متناه أو غير متناه، لأن التجربة لاتشمل الحكم الأول أو بديله، إذ ليست عندنا تجربة عن المكان اللامتناهى أو عن زمان تستمر مدته إلى مالا نهاية، ولا عن تحديد نهاية العالم بمكان خال أو زمان خال. ومن ثم فإن هذا العظم الذى يتعين بطريقة أو بأخرى ينبغى أن يوجد في ذاته مستقلاً عن كل تجربة، مما يتناقض مع تصور العالم المحسوس بوصفه مجموع الظواهر التي يكون وجودها وارتباطها حاصلين في التمثل أى في التجربة لأنه ليس شيئاً في ذاته، بل مجرد جهة للتمثل.

ونتيجة لذلك أن تصور عالم محسوس موجود في ذاته هو تصور متناقض فى ذاته، وسيظل حل المسألة المتعلقة بعظم العالم دائماً أبداً حلا بعيداً عن الصواب سواء كان موجباً أو سالباً. و كذلك الحال فيما يتعلق بالنقيضة الثانية.(٤١)

هذا عن النوع الأول من النقائض، أما النوع الثانى فهو:

النقائض الدينامية:

وهي الثالثة والرابعة، وهما تقدمان قضيتين متناقضتين يمكن أن تكون صادقتين معاً، لأنهما تقومان على قصور فى التمييز بين

الممكنات: إن ربط السبب بالنتيجة ليس بالضرورة ربطا للمتجانس، بل يكون ربطاً للمتغاير. فلو ميزنا بين السببية الطبيعية في الظواهر (حيث يوجد التعاقب الحتمي حسب التسلسل الزمني، وحيث لا يوجد بالتالي أي علية حرة)، وبين العلية الحرة في النومينا (حيث يمكن أن تكون حرية تعيين وبالتالي علة تحدث معلولا بمعزل عن التعاقب الزمني)– فلو ميزنا مثل هذا التمييز لأمكن إثبات القضيتين معاً، حيث يمكن أن نصف شيئا واحدا بالحرية والطبيعة شرط أن ننظر إليه مرة بوصفه الشئ في ذاته، ومرة بوصفه الظاهرة ولن يكون في ذلك أي تناقض، ولن نكون قد أثبتنا أي معرفة فعلية بهذا الشيء في ذاته، بل نكون اكتفينا بالإشارة إليه كإمكان فحسب. ومثل هذا التمييز سيحفظ لنا الحتمية السببية في الطبيعة دون أن يقفل أمامنا باب الحرية في عالم النومينا، لكنه سيمنعنا حتماً من إقامة معرفة نظرية[٤٢] بهذا العالم المحتمل، يقول كنط:

"أستطيع أن أقول الآن بلا تناقض إن كل أفعال الكائنات العاقلة تخضع لضرورة الطبيعة بوصفها ظواهر (مجردة في تجربة ما)، إنما نفس هذه الأفعال هي بالنسبة إلى الكائن العاقل وبالنسبة إلى الملكة التي تفعل بمقتضى العقل المجرد أفعالا حرة "[٤٣]

ويشير بعض الباحثين – مثل سميث A.H. Smith [٤٤] وزكريا إبراهيم[٤٥]– إلى أن هناك من اعترض على فكرة كنط عن الحرية، بدعوى أنها تمثل قوة صوفية لا معقولة ما دام قد جعلها خارجة عن الزمان، وكائنة في عالم أبدي هو عالم المعقولات. وحتى لو تم التسليم مع كنط بضرورة استبقاء عالم المعقولات، على الرغم من كل تلك الحملات العنيفة التي شنها كنط على "جوهر" الفلاسفة القدماء، فإننا لسنا ندري كيف ألحق كنط الحرية

بعالم الحقائق الثابتة غير المندرجة تحت الزمان، وهو الذى سبق له أن اعتبر كل ما لدينا من شعور بالذات مشروطا بحدس الزمان؟ ألسنا هنا بإزاء مفهوم دخيل على العقل؟ هذا ما يرد عليه كنط بقوله إن لدى الإنسان علية أخرى مختلفة كل الاختلاف عن العلية الطبيعية، وتلك هى العلية الأخلاقية التى تكشف عنها طبيعة الإنسان العقلية.

*** نقائض العقل والعجز عن معرفة الله:**

نخلص مما سبق إلى أن كنط يرى النقائض قائمة أساسا فى طبيعة العقل الإنسانى المقيد بعالم الظاهر، وهى تنشأ عندما يتوسع فى علاقة المشروط بالشرط إلى حد لا تصل إليه التجربة. ومن هنا فإن العقل لا يمكن أن يكون يقينا فيما يتعلق بعالم الشيء فى ذاته، لأنه لا يملك أية تجربة عنه وإذا حاول ذلك فإنه يقع فى الوهم والخرافة.

وإذا كان الغالب الأعم من الباحثين قد درج على اعتبار فكرة النقائض العقلية اكتشافا كنطيا فإن القليل منهم قد أشار إلى جذورها فى الفكر الفلسفى القديم. لكن لم يشر أحد– فيما أعلم – إلى أن فكرة النقائض فكرة أصيلة فى فلسفة هيوم. ومن ثم لم ينتبه الباحثون إلى أهمية هيوم بالنسبة إلى إيقاظ كنط من سباته الدوجماطيقى بواسطة تأكيده على تناقضات العقل الإنسانى، بل أشاروا فقط إلى أن هذا الإيقاظ قد تم عن طريق تأثر كنط بتحليل هيوم للسببية.

وأيا ما كان الأمر، فإن الصفحات القليلة القادمة كفيلة بإثبات وجود فكرة النقائض عند هيوم كمرتكز أساسى ترتكز عليه فلسفته فيما يتعلق بما بعد الطبيعة؛ حيث تؤكد نصوصه لا سيما فى المحاورات، أنه لا يمكن للإنسان أن يتجاوز عالم الخبرة عقليا، وهو إذا ما فعل هذا فإنه ينتج من البراهين والأدلة المتعارضة ما يناقض بها نفسه.

وقبل أن نقدم حيثيات هذا التأويل لفلسفة هيوم، يلزم أن نحدد أولاً الشخصية المعبرة عن آراء هيوم في كتابه "محاورات في الدين الطبيعي" لأن هذا التحديد سيترتب عليه كثير من الأمور التي تدعم وجهة نظرنا في الموضوع.

يختلف المؤرخون في هذا الصدد، فمن قائل إنه "كلينثيز" ومن قائل إنه "فيلون" ،لكن الجميع متفقون على أنه ليس واحدا من الشخصيات الأخرى المذكورة في المحاورة.

وإذا أخذ المرء الأشياء بظواهرها–وهذا خطأ – لقال إن كلينثيز هو الشخصية الناطقة باسم هيوم لثلاثة أسباب:

أولها: وصف هيوم في المقدمة لاتجاه كلينثيز بأنه فلسفي دقيق في الوقت الذي يصف فيه شك فيلون بأنه شك لا مبال.[٤٦]

ثانيها: المدح شبه المستمر في كلينثيز، والنقد الساخر لفيلون ودميان.

ثالثها: تصريح هيوم في نهاية المحاورات بأن مبادىء فيلون أكثر رجحانا من مبادىء دميان، بينما لا تزال مبادىء كلينثيز هي الطريقة الأقرب إلى الحقيقة.[٤٧]

ولعل هذه الأسباب الظاهرية هي التي جعلت كاتبا مرموقا – وإن كان لم يذكرها – مثل الدكتور زكي نجيب محمود يقول دون أن يقدم أي دليل:

"ترجح بل نكاد نوقن بأنه يجري آراءه على لسان كلينثيز الذي يجعل للعقل حق البحث في خصائص الله، أما وجود الله فحقيقة لا مندوحة للإنسان عن الاعتراف بها بحكم طبيعته"[٤٨].

لكن الفهم الباطني لطبيعة آراء المتحاورين، و " تكنيك" النقاش بينهم، يدل على أن كلينثيز ليس هو المتحدث باسم هيوم، لأن الموازنة بين آراء كلينثيز

المذكورة في المحاورات وآراء هيوم التي جاءت فـي كتبـه الأخرى، لاسيما "رسالة في الطبيعة الإنسانية" و "بحث فـي الفهم الإنسـاني"، تدل علـى عدم وجود اتساق بين أفكارهما واتجاهاتهما وروحهمـا العامـة، كمـا تـدل علـى أن النتائج التي توصل إليها كلينثيز فيما يتعلـق بـاللاهوت الطبيعـي تتـابين مـع النتـائج المنطقيـة لمبـادئ هيوم الفلسفية التـي ذكرهـا فـي الرسـالة والبحـث والتاريخ الطبيعي للدين.

وإذا كان هيوم قد صرح بأن اتجاه كلينثيز دقيـق، وأن مبادئـه هـي الطريـق الأقرب إلى الحقيقة فإن هذا التصريـح كـان مـن تدابيـر الحيطـة التـي كـانت مألوفـة جداً فـي القرن الثـامن عشر، حتـى يمكنـه اتقـاء غضـب الاتجاهـات التعصبية السائدة آنذاك.

ومما يؤكد أن كلينثيز ليس هـو المعبر عـن آراء هيـوم، هـو أن هيـوم نفسـه قد جعل النصيب الأعظـم مـن الحوار، لاسيما فـي النصـف الأخـير من المحـاورات يـأتي علـى لسان فليون فضـلاً عن الكلمـة الأخـيرة التـي اختتـم هيـوم بهـا الحـوار كـانت كلمـة مطولـة لفيلـون، لهـا مـن القـوة والحسم مـا جعل آراء كلينثيز تتراجع أمامهـا.

ولكن هل هذا يعني أن فليون قد قدم آراء اعتقادية بديلة لآراء كلينثيز؟

تظهرنـا المحـاورات علـى أنـه لـم يفعل ذلـك، بـل كـان يلـح فقـط علـى الإشـكالات التـي تواجـه معتقدات كلينثـيز، ويكشـف النقـاب عـن نقائضهـا التي كـان لهـا مـن القوة البرهانيـة مـا يعـادل قـوة الأولـى. ومـن ثـم تتجلـى صعوبـة – إن لـم يكـن استحالة– الوصـول إلـى يقيـن دقيـق يتعلـق بمثـل تلـك الموضوعـات. وبالتـالي يتكشـف ضعـف الموقـف الـذي يبنـي قصـوراً ضخمـة من المعتقدات علـى أقدام فخاريـة.

لكن لا يعنى هذا أن فيلون هو المتحدث باسم هيوم، رغم أنه أقرب الشخصيات – من حيث تحليل مضمون أفكاره – إلى هيوم ، أقول مع ذلك لا يمكن اعتبار فيلون المعبر عن هيوم لأن هيوم هو محرك الشخصيتين، بل محرك كل شخصيات المحاورة ويقف وراء كل فكرة من أفكارها.

ويدعم هذا التفسير ذلك النص الحاسم الذى أورده هيوم قرب نهاية المحاورة فى أحد الهوامش عندما أشار إلى أن الحوار بين الدوجماطيقيين والشكاك لا يعدو أن يكون جدلا لا يتم فيه التوصل إلى حكم نهائى، لأن كل طرف من أطرافه يركز على الجانب الذى يعنيه؛ فالشاك فيلون يلح على المشكلات التى تثير الشكوك، والدوجماطيقى كلينثيز يلح على جوانب الضرورة المطلقة التى تؤدى إلى الاعتقاد:

" يبدو واضحاً أن الجدال بين الشكاك والدوجماطيقيين جدال لفظى تماماً، أو هوعلى الأقل معنى فقط بدرجات الشك واليقين التى ينبغى لنا أن نعتصم بها فى كل برهنة، ومثل هذه المجالات هى بشكل عام لفظية فى حقيقتها ولا تقدم أى تحديد دقيق. فلا يوجد أى فيلسوف دوجماطيقى ينكر وجود إشكالات تتصل بالحواس والعلم معا وأن هذه الإشكالات لا تُحل على الإطلاق بمنهج منطقى متسق. ولا يوجد أى شاك ينكر أننا نقع تحت ضرورة مطلقة – بصرف النظر عن هذه الإشكالات – فى التفكير والاعتقاد والبرهنة فيما يتصل بجميع أنواع الموضوعات، بل وفى الموافقة أحياناً فى ثقة وضمان. ومن ثم فالخلاف الوحيد بين هاتين الشيعتين – إذا استحقت كل منهما هذا الاسم هو أن الشاك يلح – عن عادة وهوى، أو ميل – أعظم إلحاح على الإشكالات ، ويلح الدوجماطيقى لأسباب مماثلة على الضرورة ".[٤٩]

ومن هنا نعرف لماذا وكيف يقدم الدوجماطيقى الأدلة على آرائه فيما يتعلق بعالم الشيء فى ذاته، ثم يأتى الشاك ليفند تلك الآراء ويبرهن على نقائضها.

ولا أظن أن احدا يختلف معى فى أن هذا النص يوحى على نحو واضح ومباشر بفكرة النقائض.

** ** **

ولعلنا بوصولنا إلى هذه المرحلة من التحليل على أن هيوم هو الذى يقف وراء كل الشخصيات المتعارضة فى المحاورات، نكون قد وصلنا منطقياً إلى فكرة النقائض الكنطية. فهيوم يستخدم فكرة النقائض استخداما واسع النطاق فى "محاورات فى الدين الطبيعى" لكى يصدع إمكانية معرفة العقل نظرياً لطبيعة الله ونواميسه؛ فالعقل الإنسانى إذا ما استخدم استخداما نظريا محضاً فإنه يستطيع أن يقدم أزواجا متناقضة من البراهين يدلل بها على القضية ونقيضها، ومن ثم فإنه لا يستطيع الوصول إلى يقين نهائى فيما يتعلق بما بعد الطبيعة، يقول هيوم:

"لما وجدت نقائض العقل الإنسانى بل ونقائضه فى موضوعات أخرى متنوعة جداً وأكثر ألفة فإنى لا أتوقع أبداً أى نجاح لتخميناته الضعيفة فى موضوع بالغ السمو والبعد عن مجال ملا حظاتنا ".[٥٠]

فالعقل الإنسانى إذا "ما نظر إليه نظرة مجردة، فإنه ينتج من البراهين القوية ما يناقض بها نفسه. وإننا لا نستطيع البتة أن نحتفظ باقتناع أو استيثاق ما في موضوع مالم تكن الاستدلالات الشكية بالغة في دقتها ورقتها حتى لتعجز أن تعدل الحجج المستمدة من الحواس والتجربة وهى حجج أصلب عودا وأقرب إلى الطبيعة. ولكن من الجلى أنه حيثما تفقد حججنا هذه الميزة وتبعد عن الحياة العامة فإنه يتعادل معها أصفى شك ويكون في وسعه أن يواجهها ويعدلها ولن يكون لواحد منها وزن أكبر من الآخر"[٥١]

نلاحظ هنا أن فكـرة النقـائض مطروحـة عنـد هيـوم بشـكل واضـح، لدرجـة تجعل المرء يقرر في اطمئنان أنه يعتبرها إحدى المرتكـزات الأساسـية التـى ينطلق منها نحو توكيد موقفـه مـن الموضـوعات الميتافيزيقيـة. ومـع ذلـك لـم يلتفـ أحد من المحللين إلى وجودها عنده على هذا النحو.

ولم تأت هذه الفكرة عند هيوم على نحو عابر، بل أنه كـان يعنـى تمامـا مـا يقول ، إذ أوردها في غير موضع من المحاورات، وكان يؤكـد عليهـا تـأكيدا يصل أحيانا إلى حـد الإلحـاح لكـى يدعـم وجهـة نظـره ويبرهن علـى حدسـه الفلسفي الرئيسي، الذي يتمثل في عدم إمكانية حسم المسـائل المتعلقـة بطبيعـة الله وصفاته عن طريق العقل المحض.

يؤكـد هـذه الوجهـة مـن النظـر أن هيـوم منـذ السـطور الأولـى مـن المحـاورات، وعلـى وجــه التحديـد فـي مقدمتهـا يقـول عـن صفـات اللــه وقوانينـه وأسـلوبه فـي العنايـة:

"إن أدق أبحاثنا حولها ليس لها نتيجة إلا الشك وعدم اليقين والتناقض".(٥٢)

وفـي موضـوع آخـر فـي بدايـة الفصـل الأول يتحـدث عـن: "النقـائض التـى تلصـق بأفكـار المـادة، بالعلـة والمعلـول، بـالامتداد، بالمكـان والزمـان، بالحركة..."(٥٣).

وربما يكون فـي أسـتخدام هيـوم لأسـلوب الحـوار، مـايوحى مباشـرة بفكـرة النقائض، فها هو ذا يقدم الرأى ثم ينقضه، ليبين استحالة وصول العقـل إلـى يقين فيما يتعلق بعالم الشئ في ذاته.

ولقد كان هيوم على وعى بـأن أسلوب الحـوار فـي التـأليف هـو الأسـلوب الأمثل عندما يتعلق الأمر بدراسة موضوعات لا يمكن التوصل فيها إلى قرار مؤكد؛ لأن بحثها دائما يؤدى إلى آراء متعادلة من حيث القوة، فيقول" إذا قدر

لمسألة من مسائل الفلسفة التى تبلغ درجة من الغموض وعدم اليقين لا يمكن معها العقل الإنسانى أن يتوصل إلى حكم نهائى – إذا قدر لها أن تدرس على الاطلاق ، فيبدو أنها ستقودنا بشكل طبيعى إلى أسلوب الحوار والمحادثة".(٥٤)

وإذا كان كنط قد أكد أن التناقض صفة أصيلة في طبيعة العقل الإنسانى وأنه لا يوجد في الموضوع في ذاته ولذاته أى ماهيته الخاصة –حسب تعبير هيجل – وإنما يلحق بالعقل الذى يحاول فهم هذا الموضوع فحسب، وإذا كان هيجل قد اعتبر أن دخول التناقض عالم العقل عن طريق المقولات "أمر ضرورى وجوهرى، وهو يمثل خطوة من أعظم الخطوات أهمية في تقدم الفلسفة الحديثة ".(٥٥)، أقول أنه إذا كان الأمر على هذا النحو من نسب فضل اكتشاف التناقض كصفة أصيلة في العقل إلى كنط، فإن هذا الموضوع ينبغى إعادة النظر فيه لأن هيوم هو صاحب الفضل الحقيقى في ذلك الاكتشاف، حيث بين في نصوص بالغة الوضوح التناقض الذاتى الذى يقع داخل العقل عندما يسعى لمعرفة المبدأ النهائي، يقول هيوم:

"إننا إذا ما رغبنا في معرفة المبدأ النهائى والمؤثر، كشئ ما، يستقر في الموضوع الخارجى، فإننا إما أن نناقض أنفسنا، أو نتحدث حديثا خاليا من المعنى".(٥٦)

وليس المسئول عند هيوم عن الوقوع في التناقض أو الحديث بلا معنى، هو الفهم وحده، وإنما أيضا مبدأ الخيال الأساسى، إذ أنه يقودنا كذلك إلى الخطأ عندما نتبعه ضمنا (كما ينبغى أن يكون) فهذا المبدأ يجعلنا نستدل على الأسباب من المسببات ويقنعنا باستمرار الوجود الخارجى للأشياء عندما تغيب عن حواسنا. ومع أن هاتين العمليتين، على حد سواء طبيعيتان وضروريتان في العقل الإنسانى إلا أنهما تبدوان في بعض الحالات

متناقضين بشكل مباشر، فليس من الممكن لنا أن نستدل، بشكل دقيق ومنتظم، على الأسباب من المسببات، وفي الوقت نفسه نعتقد استمرار وجود المادة عندما تغيب عن حواسنا، فكيف إذن سنسلم بهذين المبدئين معا.(٥٧)

وإذا كان التناقض يعرف على أنه تناقض بين مبدئين أساسين في العقل الإنسانى إذن فإن هذه الفقرة تحتوى بوضوح على فكرة التناقض بوصفها سمة داخل العقل الإنسانى، فمبادئ هذا العقل التى نثق فيها تقودنا "للوقوع في تناقض واضح"، وكل من الخيال والفهم يفتقد "لأية درجة من درجات الثبات والاقتناع".

إذن فوجود بعد جدلى لفلسفة هيوم أمر قد غدا من الوضوح بمكان. ومن هنا فإن تناقض العقل المحض عند كنط إنما يرتد إلى تناقض الفهم والخيال عند هيوم، وبالتالى فإن هيوم وليس كنط – خلافا لهيجل – هو صاحب خطوة من أعظم الخطوات أهمية في الفلسفة الحديثة.

الفصل السادس

نقد الفلسفات الإلهية

*** العلاقة النقدية بين هيوم وكنط:**

لم يتجاوز كنط هيوم فى نقده لكل الفلسفات الإلهية القائمة على العقل المحض؛ فإذا كان كنط قد أبان امتناع الدليل الانطولوجى والكسمولوجى واللاهوتي الطبيعى على وجود الله، فإن هيوم قد فند من قبل جميع براهين العقل المحض القبلية والبعدية على وجود الله. وإذا كان كنط قد رأى أنه لا يمكن أن تقوم الإلهيات إلا على أساس أخلاقى غائى فإن هيوم قد سبق له أن طرح الفكرة نفسها على لسان بامفيلوس – وإن كان هيوم نفسه لا يؤمن بها– عندما قال بأن وجود الله هو أساس جميع آمالنا، وأقوى أساس للأخلاق، وأوطد سند للمجتمع. وإذا كان كنط قد اعتبر الله المثل الأعلى للعقل، فإن هيوم سبق له أيضاً أن طرح الفكرة نفسها على لسان بامفيلوس الذى أكد أن مبدأ الألوهية هو المبدأ الوحيد الذى لايغيب فى أى وقت عن أفكارنا وتأملاتنا. وإذا كان كنط قد انتهى الى استحالة قيام معرفة نظرية عن طبيعة الله، لأنه لايوجد لدينا أية تجربة عنها، ولان العقل إذا ما تجاوز نطاق التجربة سقط فى التناقض، فإن هيوم قد انتهى من قبل الى النتيجة ذاتها.

هذا زعمنا وهاكم الدليل عليه من واقع نصوص كنط وهيوم.

يوجد نص فى نقد العقل المحض يلخص تقريبا كل وجهة نظر كنط فى الموضوع، يقول:

"والحال، أنى أزعم أن كل محاولات استخدام العقل استخداماً تأملياً محضا فى مجال الإلهيات، إنما هى محاولات عقيمة تماماً، وباطلة بموجب قوامها الداخلى ولا طائل من ورائها. ومن جهة أخرى، أن مبادىء استعماله الطبيعى لاتؤدى الى أى ألهيات، وأنه بالتالى إذا لم تتخذ القوانيين الخلقية كأساس، أو إذا لم نستخدمها كمرشد، فإنه لايمكن أن يكون هناك أى إلهيات

للعقل. ذلك أن كل مبادىء الفهم التأليفية هى ذات استعمال محايث، فى حين أن معرفة كائن أسمى تستلزم استعمالا مفارقا ليس فهمنا معدا له. وحتى يمكن لقانون السببية الذى يصدق تجريبيا أن يؤدى إلى الكائن الأول، يجب أن ينتمى هذا الكائن الى سلسلة موضوعات التجربة، لكنه سيكون عندئذ مشروطا بدوره، شأنه كل الظاهرات. لكن حتى لو سمح لنا بالقفز خارج حدود التجربة بواسطة القانون الدينامى للصلة بين المسببات وأسبابها، فأى مفهوم يمكن أن تقدمه لنا هذه الطريقة؟ إنه ليس مفهوما، وهيهات أن يكون مفهوما عن كائن أسمى، لأن التجربة لاتقدم لنا قط أكبر المعلولات الممكنة بأسرها (بوصفه شاهدا على علته) ".[٥٨]

إن هذا النص الجامع، اذا نظرنا فى ضوئه الى "محاورات فى الدين الطبيعى، فإن من الممكن أن نصل الى فهم جديد لهذا الجانب من فلسفة هيوم.

إن الحدس الأساسى الذى يتفق عليه المتحاورون فى كتاب هيوم "محاورات فى الدين الطبيعى "من البداية الى النهاية –وإن كان هيوم نفسه ينقده فى كتاب آخر هو "التاريخ الطبيعى للدين"– يتمثل فى أن وجود الله بديهية إنسانية، وحقيقة واضحة يقينية، عرفتها كل العصور بدون استثناء، وهى أهم موضوع درسه الإنسان على الإطلاق، ولا أدل على هذا من اجتذاب ذلك الموضوع لكبار العباقرة نحو بحثه، ومحاولتهم المستمرة لتقديم مزيد من البراهين والتحليلات الفلسفية الجديدة حوله. فوجود الله هو المرتكز المحورى الذى ترتكز عليه كل الآمال والطموحات الإنسانية، وهو المستند الراسخ الذى تقوم عليه الأخلاق، وأساس قيام المجتمعات وتماسكها، بل إنه المبدأ الأوحد الذى يسيطر على أذهاننا، وتتمحور حوله كل أفكارنا وخواطرنا. يقول هيوم على لسان بامفيلوس فى مطلع المحاورات:

"ماهى تلك الحقيقة التى تعتبر أكثر وضوحا ويقينا من حقيقة وجود الله، تلك التى تعرفها أكثر العصور جهالة واجتهدت أدق العبقريات ساعية إلى تقديم

أدلة وبراهين جديدة عليها؟ ماهى تلك الحقيقة التى تعد أكثر أهمية من هذه الحقيقة، التى هى منطلق جميع آمالنا، وأقوى أساس للأخلاق، وأوطد سند للمجتمع؟ والمبدأ الوحيد الذى لايغيب فى أى وقت عن أفكارنا وتأملاتنا؟[٥٩].

وكما هو واضح فى هذا النص فإن بامفيلوس الراوى يؤمن بوجود الله على أساس أنه مبدأ راسخ فى عقولنا، ومثل أعلى على حسب تعبير كنط، يؤمن به من منطلق كونه لازما لقيام الأخلاق والمجتمع، وبدونه ستذهب آمال الإنسانية هباء منثورا.

ومن هنا فإن المتحاورين على مختلف مشاربهم لايشكون فى وجود الله يقول هيوم على لسان دميان مخاطبا كلينثيز:

"لابد لى من الاعتراف ياكلينثيز بأن شيئا لايثير دهشتى بقدر ما يثيرها هذا الضوء الذى عرضت فيه هذا النقاش منذ بدأناه ، فالمستمع الى حديثك قد يتصور من كل ما ورد فى سياقه أنك إنما تعتقد فى وجود إله وتدافع عن ذلك ضد مغالطات الملحدين والكفار، وأنك بهذا قد التزمت أن تكون بطل الدفاع عن هذا المبدأ الذى هو مبدأ للعقيدة بأسرها، ولكن هذا – فيما أرجو – ليس موضع اختلاف بيننا بأى وجه من الوجوه، إذ أنى على اعتقاد بأنك لن تجد إنسانا – أعنى إنسانا يتمتع على الأقل بإدراكه الفطرى – قد ساوره الشك جادا فى حقيقة لها كل هذا اليقين والوضوح الذاتى، فليست المشكلة خاصة بـ وجود الله..."[٦٠].

ويؤكد هيوم هذا الرأى على لسان فيلون عندما يقول :

" لا جدال فى أنه حين يعالج ذوو العقل المتزن هذه الموضوعات ، فيستحيل أن يكون موضع الإشكال هو " وجود " الله ، بل " طبيعته " فحسب ذلك لأن الحقيقة الأولى – كما قد لاحظت فأصبت الملاحظة – واضحة بذاتها وليست مما يجوز فيه اختلاف الرأى ، إذ لا موجود بغير علة ، والعلة الأولى لهذا الكون (مهما تكن) هى مانسميه بـ (الله) ، ثم تحملنا التقوى على أن

نغزو إليه كل ضروب الكمال ، ومن يساوره الشك فى هذه الحقيقة الأساسية يستحق كل عقاب يمكن أن ينزل بالفلاسفة ، وأعنى به اقصى درجات السخرية والازدراء والاستهجان..."[٦١].

إذن فقد أثبت هيوم وجود الله فى كتابه "محاورات فى الدين الطبيعى" على ألسنة المتحاورين ولا سيما بامفيلوس الراوى عن طريق العقل العملى (الأخلاق ، الأمل ، المجتمع) ، ولكن عندما يعرض بامفيلوس هذا الموضوع على العقل النظرى يجد أنه " لايمكنه أن يتوصل بشأنه إلى حكم نهائى".[٦٢].

وأنا هنا أتساءل: هل انتهى كنط الى شىء مخالف لبامفيلوس أحد شخصيات محاورات هيوم فى هذا الصدد "ألم يكن كنط متابعا له عندما قال:" إن العقل لايستطيع أبداً أن يتوصل الى معرفة هذا الشىء فى ذاته"[٦٣]، وعندما قال: "إن العقل فى استخدامه التأملى المحض بعيد جدا عن بلوغ مقصد بمثل هذا الكبر أى وجود كائن أسمى"[٦٤] وأنه إذا لم تتخذ القوانين الخلقية كأساس أو اذا لم نستخدمها كمرشد، فإنه لايمكن أن يكون هناك أى إلهيات للعقل[٦٥]، فـ "من الضرورى أخلاقيا أن نقر بوجود الله"[٦٦]؛ لأن المبادىء العملية لا يمكن أن تتصف بالكلية – التى لايستطيع العقل أن يتخلى على الإطلاق عنها من أجل غايته الأخلاقية إلا إذا وجدت أمامها مثل هذا المجال الذى يحقق لها الأمل والرجاء الضروريين".[٦٧]، هذا الذى قاله كنط ألا يتشابه مع ما قاله بامفيلوس _ هيوم من قبل عن حقيقة وجود الله من أنها "هى منطلق جميع آمالنا، وأقوى أساس للأخلاق، وأوطد سند للمجتمع"؟[٦٨].

إن هيوم – مثله كنط – يفرق فى " محاورات فى الدين الطبيعى" بين مسألة وجود الله كحقيقة أو بديهية حسمها العقل العملى ، ومسألة وجوده وطبيعته التى تعد غامضة غموضا تاما ومستغلقة استغلاقا على الفهم البشرى، بحيث أن هذا المفهوم لا يمكنه أن يبرهن نظريا على طبيعة الله أو وجوده، لأن

ذلك أمر يجاوز كل ما يملك من قدرات . يقول كنط في مطلع" نقد العقل المحض":

"كتب على العقل البشرى أن يتحمل هذا القدر الخاص في نوع من معارفه فهو مثقل بأسئلة ترهقه ولا يستطيع أن يصرف النظر عنها، لأنها مفروضة عليه بحكم طبيعته نفسها، ولكنه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها لأنها تجاوز كل ما يملك من قدرات"(٦٩).

ويعبر هيوم عن عجز العقل الإنساني عن إدراك مسائل ما بعد الطبيعة بقوله: "عندما ننظر فيما وراء الأمور البشرية وخصائص الأجسام المحيطة، عندما ننتقل بتأملاتنا الى اللا نهائيين: قبل وبعد الحالة الراهنة للأشياء، الى خلق وتكون العالم، إلى وجود وصفات الأرواح، إلى قوى وأعمال روح كلية وحيدة لابدء لوجودها ولا نهاية، مطلقة القدرة ، كلية العلم ثابتة، لا نهائية، وغير مدركة -- عند ذلك فإنه يجب أن نبعد أدنى شك في أمور غير مدركة لأنها تجاوز كل ما نملك من قدرات"(٧٠).

ويتشابه أيضا كنط مع هيوم عندما يرى أنه إذا كان من الممكن إصدار أحكام فيما يتعلق بالعلوم التي تدور في نطاق الواقع، فإن هذا غير ممكن حينما نتجاوز الواقع الى عالم الشيء في ذاته أو عالم اللاهوت لأن قوانين ذلك العالم تختلف عن قوانين عالم الواقع الذى نعيش فيه. يعبر كنط عن هذه الفكرة بقوله:

"يقع العقل في الحيرة بغير ذنب منه، فهو ينطلق من مبادىء يكون استعمالها في سياق التجربة ضروريا لاغنى عنه، كما أن التجربة نفسها تؤكد صحتها على نحو كاف، وبهذه المبادىء يرتفع العقل (كما تقضى بذلك طبيعته)، ويمعن في ارتفاعه الى آفاق أعلى، ويواصل صعوده الى شروط وأحوال أبعد وأبعد ، بيد أنه لا يلبث أن يدرك أن عمله بهذه الطريقة سيظل عملا محكوما عليه النقص، لأن الأسئلة المطروحة لا تتوقف أبدا، ولهذا يجد نفسه مضطرا للجوء الى مبادىء تتخطى كل استخدام ممكن للتجربة كما يبدو في

ظاهرها من البعد عن الشبهات بحيث يقبلها العقل السليم. لكن العقل يتردى بذلك في مهاوى الظلام والمتناقضات التي قد يحس معها بوجود أخطاء خافية تسبب فيها ، ومع ذلك يظل عاجزا عن اكتشاف تلك الأخطاء، لأن المبادىء التي يستخدمها تجاوز حدود التجربة"[٧١].

أما هيوم فيعبر عن هذا التباين بين قوانين ومبادىء العالمين بقوله: "وطالما نحن نقصر نظرنا على التجارة، أو الأخلاق، أو السياسة، أو النقد، فإننا نحتكم كل لحظة إلى الإدراك العادى والتجربة، الذين يقويان نتائجنا الفلسفية، ويزيلان الشك (أو على الأقل جزءا منه)، الذى يساورنا في كل استدلال مهما كان حاذقا ودقيقا، ولكن نحن لانملك هذه الميزة في الاستدلالات اللاهوتية التي ننشغل فيها بموضوعات أكبر من أن يحيط بها إدراكنا، بينما يتحتم علينا أن نكون مدركين لها، ويتطلب الأمر أن تكون مألوفة لفهمنا من غيرها. ومثلنا مع هذه الموضوعات مثل أناس أجانب في بلد غريب. يبدو لهم كل شئ مريبا، وهم في خطر كل لحظة خوفا من أن ينتهكوا قوانين وعادات الناس الذين يعيشون معهم. ونحن لا نعرف الى أى مدى يتعين منطقيا أن نثق فى مناهجنا الاستدلالية الشائعة فى مثل هذا الموضوع، لأننا لا نستطيع تفسيرها حتى فى الحياة العامة وفى ذلك الميدان الملائم لها بشكل خاص ، ذلك أن الغريزة أو الضرورة توجهنا تماماً فى استخدامها"[٧٢].

ولذلك فإن هيوم يرى صحة موقف سيموندس الحكيم الذى سأله هيرو- طبقا للقصة الشهيرة:

ماذا كان الله ؟

فطلب يوما ليفكر فى المسألة، وبعد انتهاء اليوم طلب يومين آخرين وأخذ يطيل بهذا الأسلوب دون أن يورد له تعريفا أو وصفا.

واستنادا لهذا الموقف يقول هيوم:

"إن هذا الموضوع يقع بعيدا جدا عن متناول قدراتى"(٧٣).

وطالما أن هذا الموضوع يخرج عن نطاق قدرات العقل الإنسانى، فلا يمكن أن يثبت أو ينفى شيئا يتعلق بوجود الله أو عدم وجوده، لأن العقل يمكنه أن يقدم أزواجا متناقضة من البراهين "ليس لواحد منها وزن أكبر من الآخر"(٧٤)، ولذا فإن هيوم يفند جميع أدلة العقل المحض القبلية والبعدية على وجود الله ويتابعه كنط فى ذلك، ولنبدأ هذه المرة بعرض موجز لنقد هيوم لتلك الحجج، ثم نتبعها بنقد كنط لها مبينين أوجه التقائه مع هيوم.

*** نقد هيوم لأدلة وجود الله:**

بدأ هيوم بنقد الدليل القبلى على وجود الله على لسان كلينثيز، الذى اعتبر أن الدليل الوحيد على وجود الله ينبغى أن يكون دليلا بعديا. وقد وافق فيلون على رفض الدليل القبلى، لكنه رفض الدليل البعدى الذى قدمه كلينثيز (٧٥).

فلقد انتقد هيوم الدليل القبلى عن واجب الوجود، لأنه "لو أن إنسانا تجرد من كل شيء يعرفه أو يراه لعجز تماما عن أن يعين–استنادا إلى أفكاره الخاصة فحسب – الصورة التى عليها العالم، أو أن يؤثر بالتفضيل وضعا للأشياء أو حالة لها على وضع أو حالة أخرى، وإذا لم يكن شيء مما يتصوره بوضوح مستحيلا أو مشتملا على تناقض فإن كل صورة واهمة فى مخيلته تكون على منزلة مماثلة لمنزلة الأخرى، ولن يكون فى مقدوره أن يبين أى سبب صحيح لكونه يتبع فكرة او مذهبا ويقصى فكرة أو مذهبا آخر وكلاهما يستوى فى الإمكان. ثم بعد أن يفتح عينيه ويتأمل العالم كما هو فى الواقع يغدو من المستحيل عليه فى البدء أن يبين علة أى حادثة وبالتالى يستحيل عليه أن يبين علة الأشياء جميعا أو العالم. وفى وسعه أن يدير مخيلته، وفى وسعها أن تمده بتنوع لامتناه من التقارير والتصورات، وكلها ممكنة، ولكن لكونها تستوى فى الإمكان، فإنه لن يتمكن مطلقا أن يقدم من عند نفسه تفسيراً لتفضيله واحدا منها على سائرها. فى وسع التجربة وحدها أن تظهره على العلة الحقيقة لأى ظاهرة"(٧٦). والتجربة لاتقدم لنا أى انطباع ضرورى عن

موجود واجب الوجود. والمسئول عن فكرة الموجود الضروری هو الخيال الذی يمد معرفتنا التجريبية عن بعض الصفات مثل القدرة والحكمة والعلم الی غير نهاية، ويتخيل أنها موجودة في كائن كامل هو الله[٧٧]. لكن الخيال قادر أيضا على سلب الوجود عن الموجود أيا كان، ثم إننا إذا فرضنا هذا الموجود فماذا لايكون بدلا من الله، هو المادة بصفاتها المعروفة أكثر والجديرة بتفسير الوجود؟ فإن أصحاب الدليل القبلی إذا كانوا يزعمون إمكان معرفة واجب الوجود قبليا بوصفة علة لهذا الكون"فإننا نستطيع أن نعرف قبليا أن المادة يمكن أن تشتمل فی الأصل فی ذاتها علی نبع النظام أو مصدره.."[٧٨]. إذن فالإمكان المتعادل وارد فی كلا الفرضين ومن هنا فلا يلزم أحدهما دون الآخر، وفكرة الواجب لاتنتقل من الإمكان الی الوجود إلا إذا كان ثمة تجربة.

وبعد تفنيد هيوم للدليل القبلی، يقوم بتفنيد الأدلة البعدية، وأشهر تلك الأدلة هو دليل العلل الغائية أو التصميم الذی يقوم علی المماثلة بين الكون وبين آلة اصطناعية ، وملخص هذا الدليل كما جاء علی لسان كلينثيز[٧٩]:

"انظر حول العالم ، تأمله برمته، وتأمل كل جزء فيه، تجده ليس إلا آلة عظيمة مقسمة إلی عدد لامتناه من آلات أصغر تتيح بدورها تقسيمات أخرى إلی درجة تتخطی ما يستطيع الحواس والملكات البشرية أن تتبعه وتفسره. وهذه الآلات المتنوعة جميعا – بل وأدق أجزائها أيضا – منظمة فيما بينها بدقة تفتن من الإعجاب كل من قيض له تأملها. إن التوافق العجيب بين الوسائل والغايات فی جوانب الطبيعة جميعها يشبه فی دقته ثمرات الابتداع والتدبير والفكر والحكمة والذكاء الإنسانية وإن كان يفوقها. وعلی ذلك فما دامت المعلولات تتشابه فيما بينها، فنحن نتأدی – طبقا لقواعد التمثيل جميعا–إلی الاستدلال علی أن العلل ايضا تتشابه، وأن صانع الطبيعة يشبه الی حد ما ذهن البشر، وأن كان مزودا بمكات أوسع تتناسب مع جلال العمل

الذى أنجزه. بهذه الحجة البعدية – وبهذه الحجة وحدها – نبرهن فى الوقت نفسه على وجود الله وعلى مشابهته لعقل وذكاء الإنسان"[٨٠].

ويرفض هيوم على لسان فيلون المماثلة التى يقيمها هذا الدليل بين الكون وبين آلة من صنع الإنسان[٨١]؛ لأن من غير المنطقى أن يكون ثمة تشابه بين جزء محدود للغاية وناجم عن علة محدودة وبين ذلك الكل العظيم الذى لا نعرف أصلا هل تبقى طبيعته واحدة فى جميع أجزائه أم لا؟ يقول هيوم على لسان فيلون:

"لقد انكشف جزء صغير من هذا النظام لنا فى فترة قصيرة جدا من الزمن انكشافا ناقصا، فهل من المشروع لنا بناء على ذلك أن يقول قولا قاطعا فيما يتعلق بأصل الكل؟ نتيجة رائعة، ليس للحجارة والخشب والآجر والحديد والنحاس فى هذا الزمن فى هذه الكرة الدقيقة من الأرض- نظام أو ترتيب بغير الفن والإبداع الإنسانى. وبناء عليه لم يكن فى وسع العالم أصلا أن يصل الى نظامه وترتيبه إلا بما يشبه الفن الإنسانى، لكن أيكون جزء من الطبيعة قاعدة لجزء آخر منها شاسع جدا؟ أيكون قاعدة للكل؟ أيكون جزء صغير جدا قاعدة للعالم" هل الطبيعة فى إحدى الحالات قاعدة معينة للطبيعة فى حالة أخرى فى اختلافها عن الأولى"[٨٢].

لاحظ أن هذا النقد ينسحب بالضرورة على القاعدة المنهجية التى يقوم عليها العلم الحديث؛ ومن ثم فإنه لايرفض هذا الأساس فقط للاستدلال على وجود الله، وإنما كذلك يرفض -دون أن يدرى- الأساس الذى يستخدمه العلم الحديث. ولذا فإنه نقد خطير عليه كثير من التحفظات.

وفضلا عن ذلك فإن هيوم لايقبل هذا الاستدلال لأنه غير مستند الى خبرة أو تجربة [٨٣]. يقول:

"يتطلب هذا الاستدلال أن تكون لنا تجربة عن أصل العوالم، ولايكفي أننا قد رأينا سفنا ومدنا تنشأ من الفن والابتكار الإنساني"[٨٤].

لكن لنفرض أن ذلك التشابه قائم، أفلا يمكننا التلاعب به واستغلاله ما شاء لنا الهوى؟

هذا بالضبط ما يفعله هيوم، فنحن نستطيع أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناه (سبحانه) مثل الصانع البشري، أو يمكن أن نخلص منه الى وجود إله يحل لنا أن نسأل عن علته، أى إله ناقص مثله مثل الصانع الذى يلاقى مقاومات، بل ربما جازلنا أن نفترض جماعة من الآلهة؛ لأن صنع ذلك العالم يمكن أن يكون مرده إلى تعاون بينهما، أو أنه إله جسمي يعمل بيديه. ويسعنا أخيرا أن نمد منهج كلينثيز في المشابهة فإذا شبهنا الكون بالجسم الحسي، أمكن تصور الله نفساً كليه أو قوة نامية كالقوة التى تحدث النظام فى النبات بلا وعى أو قصد.[٨٥]

أما دليل المحرك الأول، فلا موجب إطلاقا لانتباذ المذهب المادى؛ إذ مهما زعم اللاهوتيون، فإن الحركة يمكن أن تبدأ بدون عامل إرادى بالثقل أو الكهرباء مثلا[٨٦]؛ حيث يصح أن تكون نوعا من فعل التوليد داخل الطبيعة ذاتها [٨٧].

*** نقد كنط لأدلة وجود الله:**

تلك كانت انتقادات هيوم لبراهين وجود الله، وإذا ما انتقلنا الى كنط، فإن أول وجه شبه ينبغى أن يسترعى انتباهنا هو أن كنط كان فى المراحل الأولى من تطوره الفكرى يؤمن ببعض هذه الأدلة، ثم تطور به الحال إلى الإبقاء على دليل واحد، ولكن انتهى به المطاف – تحت تأثير هيوم – إلى تفنيد كل الأدلة النظرية على وجود الله. أقول إذن: إن أول وجه تشابه بينهما هو "تفنيد البراهين النظرية على وجود

الله". ولم يتوقف التشابه عند هذا الحد بل تعداه الى اتفاق تام في معظم المرتكزات التي استند إليها الاثنان في تفنيداتهما.

ومن هذه المرتكزات – كما سنرى – عدم وجود تجربة عن خلق الكون، عدم جواز الانتقال من الفكر إلى الوجود إلا إذا كان ثمة حدس حسي، عدم مشروعية تطبيق قانون العلية على ما وراء الواقع التجريبي، رفض المشابهة بين الابتكار الإنساني وعملية الخلق؛ لغياب المماثلة التامة بين الجانبين، ولما يترتب على عملية المشابهة من نتائج غير مرضية عن طبيعة الله.

ويبدأ كنط بنقد الدليل الانطولوجي القبلي؛ لأنه يشكل الأساس للأدلة البعدية: الدليل الكسمولوجي والدليل اللاهوتي الطبيعي(٨٨).

ويستنتج هذا الدليل وجود علة أعلى من مجرد التحليل القبلي للتصورات ويقوم على القياس التالي:

ما يحوز كل المحمولات الممكنة (أي الكائن الكامل) يحوز أيضا محمول الوجود..

ومثال العقل يحوز كل المحمولات الممكنة (هو الكائن الكامل)..إذن الكائن الكامل موجود.

أو بعبارة أخرى: إن تصور كائن كامل غير موجود–يوقع في التناقض.

ويقوم هذا القياس في الحقيقة على مقدمتين غير صالحتين للاستدلال، فالمقدمة الكبرى إما أن تكون تحصيل حاصل إذ تعني: كل موجود يحوز كل المحمولات الممكنة فهو موجود وبالتالي فهي لاتؤدي لاستنتاج أي شيء.

وإما أن تكون تحليلية وتعني: أن الوجود صفة من صفات الكامل وهنا يتعين عليها أن تثبت أن الوجود صفة محمول، لكن تدل كل أحكام التجربة على أن الوجود "حامل" للصفات وليس "المحمول"أي أنه لايزيد في المحمولات، لأنه هو أصلا "موضوع". فحكم من نوع: "هذه الطاولة صفراء "لايقول أن

الطاولة لها صفة الوجود وصفة الاصفرار، بل على العكس إن الوجود يلزم أن يكون متضمنا فى مفهوم الطاولة حتى يمكن أن أحمل عليها الاصفرار بالإضافة الى ذلك أن إلغاء وجود الطاولة لايوقع فى تناقض؛ لأنه إلغاء للموضوعات والمحمول معا، أى إنه إلغاء للحكم نفسه، وهكذا عندما يقول: إن فكرة الكائن الكامل تتضمن وجوده نضع أنفسنا أمام واحد من أمرين: إما نقصد وجود الكائن الكامل فى عقلنا وحسب.. وهنا يظل الكائن الكامل مجرد فكرة ، وإما أننا نعنى بذلك وجوده وجودا مستقلا عنا، وفى هذا الحالة نصادر على المطلوب. هذا فيما يتعلق بالمقدمة الكبرى، أما المقدمة الصغرى، فهى ليست صحيحة إلا إذا كانت تعنى مجرد مبدأ صورى ومجرد إمكان منطقى، وهى لاتتضمن ما يثبت واقعية فكرة الكائن الكامل؛ لأنه لا يوجد لها ما صدقات فى الواقع، والانتقال من الفكر الى الوجود، من فكرة الكمال إلى وجود الكائن الكامل وجودا واقعيا، يستلزم حدسا أو تجربة، وليس الله موضوع تجربة (٨٩). هنا يلتقى كنط تماما مع هيوم، إذ هذا الأخير سبق له تفنيد الدليل القبلى على وجود الله اعتمادا على عدم وجود حدس حسى عن الله يجيز لنا الانتقال من الفكر إلى الوجود، أو بعبارة أخرى: عدم وجود تجربة عن أصل العالم تجيز الانتقال من الممكن إلى الواجب.

ثم ينتقل كنط إلى بيان امتناع الدليل الكوسمولوجى على وجود، فيبين إنه يقوم على القياس الآتى:

إذا وجد شىء حادث، فيجب أن يوجد شىء واجب وجوبا مطلقا..

والحال إنى أنا نفسى أوجد على الأقل كموجود حادث

إذن يوجد كائن واجب وجوبا مطلقاً(٩٠).

ويبدو فساد هذا القياس من أن اشتراط الحادث لسبب إنما هو مبدأ مسلم به فى حدود التجربة فحسب، والمقدمة الكبرى – بإطلاقها من حدود التجربة – تصبح غير يقينية. ثم إن القياس يثبت فى كل مرة الوجوب المطلق فقط، ومن هنا يستلزم قياسا آخر ينقله من فكرة

الوجوب المطلق إلى إثبات الوجود الواجب، أى أنه يعود إلى قياس الدليل الانطولوجي الذى قد ثبت فساده[٩١]. وهنا أيضا نلاحظ تشابه كنط مع هيوم فى النقطة الأخيرة، أما النقطة الأولى وهى أن مبدأ العلية يصدق فقط فى نطاق عالم الظواهر فإن هيوم أيضا قد أشار إلى شىء من هذا القبيل عندما قال بأننا "لا نعرف إلى أى مدى يتعين منطقيا أن نثق فى مناهجنا الاستدلالية الشائعة فى مثل هذا الموضوع[٩٢]؛ حيث أن مبادىء وقوانين عالم الواقع لاتنطبق على عالم ما وراء الواقع[٩٣].

أما الدليل اللاهوتي الطبيعي فمفاده أن كل ماتراه فى العالم منظم بموجب غايات معينة، إذن العالم من صنع كائن حكيم أو أكثر ويستلزم هذا قياسا آخر حتى يكتمل، هو عندما تتوافق أهداف مختلفة فى غاية واحدة فلا بد من أن يكون الكائن الحكيم الذى نظمها ورتبها واحداً، الواقع أنه – قياسا على ما نعرف – لابد من أن يؤدى التنظيم والترتيب الذى نشهده فى العالم إلى غاية واحدة، إذن الكائن الكلى الحكمة صانع هذا النظام لابد أن يكون واحداً [٩٤].

من الواضح أن هذا الدليل يعتمد على قياس المماثلة[٩٥] الذى عرضه هيوم فى المحاورات على لسان كلينثيز، ثم انتقده على لسان فيلون، ويوجه كنط إلى هذا الدليل الانتقادات الهيومية نفسها، حيث يرى عدم وجود أساس لهذا الدليل من حيث أنه يعتمد على المماثلة، لأنه عندئذ يفترض معرفتنا بطبيعة أكثر الكائنات كمالا، وهو الأمر الذى ينكره كنط وهيوم لأن معرفة طبيعة الله أمر يند عن قدرات العقل الإنساني. ثم يتشابه كنط مع هيوم، عندما يقول: إنه لكي نثبت أن للعالم المحسوس علة أولى، يلزم أن نثبت أولا أن هذا العالم غير قادر بذاته على إيجاد النظام والاتساق من داخله دون قوة خارجية، لكن ليس هناك دليل حاسم على هذا، فمن الجائز إن يكون العالم مشتملا فى الأصل فى ذاته على نبع النظام. ثم أن ضرورة التماثل بين العلة

والمعلول على فرض وجودها في القياس الوارد، تؤدى إلى حتمية الاستدلال من جوانب بالنقص الموجودة في هذا العالم على أن خالقه متناه. لكن القائلين بهذا الدليل يزعمون مع ذلك أنهم يستنتجون منه الكائن الكامل، مع أنه لايدل- على فرض صحته - إلا على وجود صانع للعالم فحسب لا على وجود كائن كامل الأوصاف، ومن ثم فإن هذا الدليل يستلزم الدليل الكوسمولوجى الذى يستلزم بدوره الدليل الانطولوجى، وبالتالى فإنه يتعرض لكل التفنيدات التى تعرض لها من قبل هذان الدليلان(٩٦).

الفصل السابع
النفس الإنسانية
أدلة الفناء .. وأدلة الخلود

*** نقد خلود النفس :**

رغم اختلاف كنط عن هيوم فى معالجة موضوع "النفس الإنسانية" من الناحية الشكلية، فإنه يتفق معه فى مضمون تلك المعالجة، حيث يستند الى الأساس نفسه الذى استند إليه هيوم فى تفنيد القول بجوهرية النفس وبساطتها وخلودها، كما أنه قد أنتهى الى النتيجة نفسها التى انتهى اليها هيوم، من أن العقل النظرى عاجز عن تقديم براهين محكمة على جوهرية النفس. وإذا كانت توجد بينهما بعض الاختلافات التى تأتى هنا أو هناك، فإنها لاتؤثر مطلقاً على اتفاقهما الجوهرى حول أسس المعالجة ونتائجها.

وإذا ما بدأنا بهيوم، فإننا نجد أنه يدشن تحليلاته بالكشف عن المقدمة الأولى التى بنى عليها الميتافيزيقيون أوهامهم حول النفس الإنسانية، والتى تعتبر نقطة الانطلاق بالنسبة لكل براهينهم. وقد وجد أنها تتمثل فى "خبرة الشعور بالذات"، فالإنسان يشعر دائما بذاته أو نفسه شعوراً لا يشوبه أدنى شك، وهذا الشعور ليس بحاجة الى دليل أو برهان؛ لأن النفس التى يشعر بها المرء هى أساس كل إحساس أو إدراك أو انفعال أو عاطفة. فهى النواة التى تتعاقب عليها كل تلك الحالات المتغيرة، لذا فلا يمكن الشك فى وجودها لأنه لو حدث مثل هذا الشك لما كان هناك شئ يمكن أن يحكم بأنه يقينى، فهى أكثر الأشياء التى تدخل فى حيز يقيننا، لأنها أقرب الأشياء إلينا. ولا يكتفى هؤلاء الميتافيزيقيون بالتأكيد على وجودها، بل يتحدثون أيضا عن طبيعتها، فهى عندهم ذات هوية تامة وهذه الهوية بسيطة، ومن هنا يحكمون بخلودها. يقول هيوم :

"يوجد بعض الفلاسفة الذين يتخيلون أننا نشعر شعوراً قويا في كل لحظة بما يطلق عليه ذواتنا، ذلك أننا نشعر بوجودها واستمرارها في الوجود، ويتخيلون أننا متأكدون تأكدا لا يحتاج إلى بينة البرهان من هويتها الكاملة وبساطتها " .(٩٧)

ولا يختلف كنط عن هيوم في تأكيده على أن خبرة الشعور بالذات أو "الأنا أفكر" هي المقدمة التي ينبني عليها علم النفس العقلي، والتي منها يستنبط الميتافيزيقيون كل النتائج المتعلقة بجوهرية النفس وبساطتها وخلودها، يقول كنط بعد إيراده لبعض الاستدلالات :

"أمامنا إذن علم مزعوم مبني على هذه القضية الوحيدة (أنا أفكر)."(٩٨) وفي نص تال يؤكد هذا المعنى فيقول:

"(أنا أفكر) هو إذن نص علم النفس العقلي الوحيد الذي يجب أن تستمد منه كل حكمتها"(٩٩).

إذن فمنشأ أوهام الميتافيزيقيين المتعلقة بعلم النفس العقلي، هو "الأنا أفكر" بلغة كنط، أو خبرة "الشعور بالذات" بلغة هيوم، ومن هذه الخبرة يصعدون الى كل أحكامهم المتعلقة بجوهرية النفس وبساطتها، وخلودها.

ولقد ركز كل من هيوم وكنط معظم تحليلاتهما الفلسفية على نقد جوهرية النفس أكثر من تركيزهما على نقد فكرة البساطة والخلود.

وفي ظني أن هذا مسلك منطقي تماماً في سياق نقدهما لأن فكرة الجوهرية هي أساس الحكم ببساطة النفس، وبساطة النفس بدورها أساس الحكم بخلودها. فإذا ثبت عدم جوهريتها تصدع على الفور الإيمان ببساطتها، وبالتالي تلاشى الأمل في خلودها. فلكي أقول عن شئ ما إنه جوهر بسيط يلزم أولاً أن يكون جوهرا، ولكي أحكم بخلود النفس يتحتم قبليا أن تكون بسيطة غير مركبة لأن المركب يفنى بتحليل أجزائه، أما البسيط فهو ما ليس له أجزاء وبالتالي لا يتحلل ، أي لا يفنى. وربما يدل النص المقتبس أعلاه

من هيوم، على أنه على وعى بترابط هذه المفاهيم وانبناء كل منها على الآخر. أما كنط فيتضح وعيه التام بهذا الانبناء والترابط عندما يقول:

"يعطى وصف النفس بأنها جوهر – من حيث هو موضوع للحس الباطن فقط – تصور اللامادية، ومن حيث هو جوهر بسيط فإنه يعطى اللافساد، ومن حيث هو جوهر عقلى فإن هويته تعطى تصور الشخصية، وهذه العناصر الثلاثة مجتمعة تعطى تصور الروحانية، وعلاقة النفس بالموضوعات فى المكان تعطى تصور التعامل مع الأجسام؛ فهى تمثل إذن الجوهر المفكر بوصفة مبدأ للحياة فى المادة ، أى كنفس **(anima)** وكمبدأ للحياة بعامة، ومبدأ الحياة وهو فى إطار حدود الروحانية يعطى: الخلود. وينشأ عن ذلك أربع مغالطات يقع فيها علم النفس الترنسندنتالى الذى يعد خطأ بمثابة علم للعقل المحض يعالج طبيعة ماهيتنا المفكرة "[١٠٠].

وإذا ما انتقلنا الى الأساس الذى يستند اليه كل من هيوم وكنط فى تفنيد القول بجوهرية النفس فإننا سنجد أنه أساس واحد لا يختلف من هيوم الى كنط ولا من كنط الى هيوم، إذ يرى الاثنان أن وجود الجوهر يستلزم وجود حدس حسى ثابت دائم، وهذا ما لايمكن العثور عليه لأن كل حدوسنا متغيرة متعاقبة لاتثبت على حال واحد، ومن ثم فإن "الأنا أفكر" أو الشعور بالذات لايدل على جوهرية النفس لعدم وجود حدس حسى يمكن اعتباره أساساً لها.

والدليل على هذا هو نصوص كنط وهيوم. فبالنسبة لكنط فإن صفوة نقده لعلم النفس العقلى تتمثل – كما يشير عبد الرحمن بدوى[١٠١] – فى أن الفكر بوجه عام لايكفى لمعرفة موضوع ما، بل لابد من الحدس الذى ينطبق عليه هذا الفكر. والمرء حين يقول "أنا أفكر" فإنه يعبر فقط عن الشرط العام الذى تخضع له كل تصوراته. ولابد له – كى يعرف نفسه – من حدس باطن يزوده بمادة ذلك الشكل العام الحاوى للفكر. وعلى هذا فإن المرء لايستطيع بتحليل الفكر بوجه عام أن ينسب الى"الأنا" صفات مثل الجوهرية، البساطة،

الهوية الشخصية؛ لأن هذه النسبة تفترض تركيبا يظـل عديـم القيمـة والمعنـى إن لم يوجد حدس. يؤكد هذا القول كنط:

"حتى يمكن لهذا المفهوم المسمى جوهر أن يدل علـى موضـوع يمكـن أن يعطـى – كـى يصـير معرفـة، يجـب أن يكـون ثمـة حـدس دائم فـى الأسـاس بوصفة شرطا لابد منه للواقع الموضوعي. لكـل مفهـوم، أعنـى مـا بـه وحـده يعطى الموضوع وفى الواقع أنه ليس لدينا أى شيء دائم فى الحدس الباطن؛ لأن الأنا هو مجرد وعى بتفكيرى. وإذا ما اقتصرنا على التفكـير وحـده فإنـه سيظل ينقصنا الشرط الضرورى لكى نطبق علـى ذاتنـا ككـائن مفكـر مفهـوم الجوهر، أعنى مفهـوم موضـوع يقـوم بنفسـه، وسـتتبدد كليـا بسـاطة الجوهـر المربوطة بـه مـع الواقـع الموضوعـى لهـذا المفهـوم لكـى تتحـول الـى وحـدة محض منطقية وكيفية الوعى الذاتى فى التفكير بعامة، سواء كـان الموضـوع مركبا أو غير مركب"(١٠٢).

ولو دققنا النظر فى هذا النص لوجدنا أنه قد استند الى مبدأ يسرى فى النقد كلـه، هـذا المبـدأ هـو أن الفكـر لايكفـى بصفـة عامـة مـن أجـل معرفـة أى موضوع، وإنما لابد من حدس حسى ينطبق عليه هذا الفكر. ولاشك أن هـذا المبدأ هيومى تماما؛ لأن هيوم الذى أكد على حتمية وجـود حـدس أو انطبـاع لكى أحكم بجوهرية النفس.

ولقـد اعتـبر كنـط "الأنـا أفكـر" ضروريـا لقيـام المعرفـة ؛ فهـى ليسـت موضوعـا، وإنمـا شـرط منطقـى للمعرفـة، أو هـى "مجـرد وظـائف منطقيـة لا تعطـى الفكـر أى معرفـة بموضـوع، ومـن ثـم لاتجعلنـى أعـرف نفسـى كموضـوع"(١٠٣).

وإذا مارجعنـا الـى هيـوم فإننـا سـنجد تفنيـده لجوهريـة النفـس لايختلـف مـن حيـث الأسـاس عـن تفنيد كنط لهـا، حيث يعتبر أن أيـة فكـرة حقيقيـة لابد أن تنشأ عـن انطبـاع، فـإذا كـان كنـط يقـول:

"أنا لا أعرف أى موضوع بمجرد أنى أفكر، بل على العكس، لا يمكننى أن أعرف أى موضوع إلا بتعيين حدس معطى"(١٠٤).

فإن هيوم كان قد سبق له القول:

"لابد لكل فكرة حقيقية أن تنشأ عن انطباع حسى واحد معين"(١٠٥).

وإذا كان كنط يقول:

"إن تحليل وعى بذاتى فى التفكير بعامة لا يقدم لى أى معرفة بـ(ذاتى) كموضوع"(١٠٦).

فإن هيوم قال من قبل :

"لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ (ذاتى) فى أى وقت.."(١٠٧).

نزيد هذا الأمر تفصيلاً، فنقول إن هيوم – مثله مثل كنط – يفند القول بجوهرية النفس على أساس أن وجود الجوهر يستلزم وجود حدس ثابت دائم، وإذا لم يوجد هذا الحدس لصار القول بجوهرية النفس خلوا من كل معنى.

ويطرح هيوم رأيه فى شكل سؤال استنكارى قائلا:

"من أى انطباع أمكن لهذه الفكرة أن تأتى ؟ "(١٠٨).

ويجيب بقوله:

"إنه محال علينا أن نجيب عن هذا السؤال بغير الوقوع فى تناقض ظاهر وسخيف، ومع ذلك فهو سؤال لابد من الإجابة عنه، فلا محيص لنا عن ذلك إذا أردنا أن نجعل فكرة النفس واضحة مفهومة، فلا بد لكل فكرة حقيقية أن تنشأ عن انطباع حسى واحد معين، لكن النفس أو الذات الشخصانية ليست انطباعا بذاته من الانطباعات الحسية، بل هى ذلك الشيء الذى يفترض فيه أنه المرجع الذى تستند اليه انطباعتنا وأفكارنا على اختلافها، ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائماً لايتغير إبان فترة حياتنا كلها لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائما على هذا النحو، لكن ليس هناك انطباع واحد

متصف بالدوام وعدم التغير؛ فالألم واللذة، والحزن والسرور، والعواطف والاحساسات، كلها يتبع بعضها بعضا، ويستحيل عليها أبدا أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة، وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من غيرها، وبالتالي فليس هناك فكرة كهذه"(١٠٩).

ثمة أمور عدة جديرة بالملاحظة والتنويه في هذا النص بالغ الأهمية:

أولها : يشير هيوم صراحة في مطلع النص الى أن الحديث عن النفس يؤدي الى الوقوع في "تناقض ظاهر وسخيف"، وتكشف هذه الإشارة بوضوح عن وعى هيوم بأن مجاوزة عالم الظواهر، عالم التجربة الممكنة، لابد أن يسفر عن السقوط في النقائض. وربما لايختلف معى أحد فى أن رأى هيوم هذا يمثل جوهر النقد الكنطى الذى يؤكد على أن العقل الإنسانى مقيد بعالم الظواهر، وإذا ما تجاوزه الى عالم الشيء فى ذاته (الذى يشتمل على الموضوعات المفارقة ومنها النفس) فإنه سيقع فى متناقضات، وعندئذ ينهار النقد كله، لأنه لو جاز مثل هذا المسلك، واستطعنا من واقعة التفكير أن نستنبط الطبيعة الجوهرية للأنا إذن لانهدمت النقدية عن آخرها(١١٠).

ثانيها: إن تأكيد هيوم على عدم وجود انطباع واحد دائم يعتبر أصلا لفكرة النفس، ومن ثم لا يوجد أساس متين للقول بجوهريتها – أقول إن تأكيد هيوم هذا هو نفسه الذى نص عليه كنط عندما قال إن الذات "لاتنطبق عليها مقولة الجوهر التى تفترض حدسا معطى دائما، وبالتالى لايمكن لهذه الذات أن تعرف"(١١١). كما أن قول كنط: "ليس لدينا فى الحدس الباطن أى شيء دائم"(١١٢). يتشابه تمام التشابه مع قول هيوم : "ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير"(١١٣).

ثالثها: ألا يعنى قول هيوم إن "الذات ليست انطباعا بذاته من الانطباعات الحسية، بل هى ذلك الشيء الذى يفترض فيه أنه المرجع الذى تستند إليه انطباعتنا وأفكارنا ..."(١١٤) – ألا يعنى هذا أنه يعتبر الذات شرطا للانطباعات والأفكار، أى شرطا للمعرفة، وبالتالى فإن كنط يتشابه معه عندما

يرى أن" الشعور بالذات فكرة لا تشير إلى كائن موجود هو نفسي وإنما فكرة تعبر عن الشرط الضروري لحصول المعرفة..فموضوعات المعرفة محتاجة الى ذات تعرف تلك الموضوعات".[١١٥] ومن هنا فإن كنط يقول: "نرى بسهولة أن هذا المفهوم (أى الأنا أفكر) هو الحامل **vehicle** لكل المفاهيم بعامة"[١١٦].

ولا خلاف فى أن كنط وهيوم بتصديعهما للأسس البرهانية التى ينهض عليها الاعتقاد بجوهرية النفس قد حسما مقدما مسألة بساطة النفس؛ لأنه إذا لم تكن النفس جوهرا لايمكن القول عنها أنها بسيطة، فلكي يقال عن شيء ما أنه جوهر بسيط يلزم أولا أن يكون جوهرا.

وإذا لم تكن النفس جوهرية، وبالتالى ليست بسيطة، فإنها منطقيا ليست خالدة لأن الخلود مقترن بالبساطة اقترانا لاينفصم عدما ووجودا فلا يخلد إلا البسيط إذ أنه ليس أجزاء ومن ثم لايتحلل..لايفنى. فالنفس التى هى ليست بجوهر عند كنط وهيوم لايمكن القول عنها أنها بسيطة، فهى لاتعدو أن تكون عند كنط – كما سبق بيانه:"مجرد وظائف منطقية.."[١١٧]، كما أنها لاتعدو أن تكون عند هيوم: "حزمة أو مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضا فى سرعة هائلة لايمكن تصورها، وهى فى حركة وتدفق لاينقطعان. فالعقل أشبه ما يكون بالمسرح تتعاقب عليه الإدراكات المختلفة تعاقبا سريعا واحدا فى أثر واحد، وهى لا تفتأ فى تعاقبها السريع يختلط بعضها ببعض لتتكون منها تركيبات لا نهاية لاختلافها ولاحد لصنوفها وأوضاعها، حتى لنستطيع أن نجزم بأن (الذات) لا تكون ذاتا واحدة بسيطة مدى لحظة واحدة من زمن، كلا ولا هى تؤلف (هوية واحدة) تجمع العناصر المختلفة..على أن تشبيهنا العقل بالمسرح لا ينبغى أن يضللنا، إذ ليس العقل إلا الإدراكات المتوالية، دون أن يكون لهذه الإدراكات مكان لظهورها "[١١٨].

ولا أدل على ارتباط فكرتى جوهرية النفس وبساطتها بفكرة الخلود عند هيوم، من أنه يفند القول بالخلود فى السياق نفسه الذى يفند فيه فكرتى

الجوهرية والبساطة، وينطلق فى هذه التفنيدات – مثله مثل كنط – من منطلق واحد فقط، وهو عدم وجود حدس حسى يتضمن الجوهرية والبساطة والديمومة. يقول هيوم:

"إننى لا أستطيع أبدأ أن أمسك بـ(ذاتى) فى أى وقت بغير إدراك ما، كما لا أستطيع أبدا أن أرى شيئا على الإطلاق فيما عدا ذلك الإدراك، حتى إذا ما أزيلت إدراكاتى لفترة من الزمن كما يحدث فى حالة من النعاس العميق، فإننى أكون طوال تلك الفترة غير حاس بـ(ذاتى) حتى ليمكن أن يقال عنى بحق أنى ليست موجودا، فإذا ما أزيلت كل إدراكاتى بالموت بحيث يمتنع علىّ التفكير والحس والرؤية والحب والكراهية بعد تحلل جسدى، فإننى عندئذ أكون فى حالة من العدم التام، فلست أتصور ماذا يطلب غير هذا ليتحقق انعدامى انعداما كاملا ؟ "[١١٩].

ويخلص كنط الى النتيجة نفسها تقريبا عندما يشير الى أنه لا يمكن "أبدا معرفة الذات بوصفها موضوع الحس الباطن إلا بواسطة الظواهر التى تكون حالة من حالات الذات الباطنة، فى حين أن ماهيتها فى ذاتها وهى أساس هذه الظواهر تكون غير معلومة"[١٢٠] وكما نلاحظ فإن هيوم إذا كان لا يستطيع أبدا أن يمسك بـ (ذاته) فى أى وقت بغير إدراك فإن كنط أيضا لايمكنه أبدا معرفة الذات..إلا بواسطة الظواهر التى تكون حالة من حالات الذات الباطنة.

وإذا كان هيوم فى النصف الأخير من النص السابق يتحدث عن أن الموت هو "عدم تام" فإن كنط أيضا يتحدث عن "أن موت الانسان هو نهاية كل تجربة بالنسبة إلى النفس أو الذات موضوع التجربة".[١٢١]

ويؤكد هيوم هذا الرأى فى مقاله "عن خلود النفس"المنشور ضمن كتابة المعنون بـ "مقالات غير منشورة " حيث يتساءل تساؤلا استنكاريا عليه مسحة من الاستغراب:

"بأى البراهين أو الاستدلالات يمكن أن نثبت حالة للوجود لم يشاهدها أحد ولا تماثل بأى شكل أية حالة سبق رؤيتها؟"(١٢٢).

من الواضح هنا أن هيوم يستبعد وجود براهين أو استدلالات مقنعة على خلود النفس كما يستبعد وجود تجربة إنسانية تثبت الحياة المستقبلية. وهذا نفسه هو ما أكد عليه كنط عند ما قال فى "المقدمات" "إنه فعلا لأمر غريب جدا أن ينزلق الميتافيزيقيون دائما من غير اكتراث إلى القول بمبدأ دوام الجوهر، ولا يحاولون أبداً أن يعطوا لنا أى دليل على ذلك، وهذا بلا شك لأنهم حين يتناولون بالبحث معنى الجوهر فإن كل وسائل الإثبات تنقصهم تماماً"(١٢٣)، "إن التجربة لا يمكن أبدا أن تتابع بعيدا عن هذه الأجسام (الجواهر) فى كل تحولاتها وتحليلاتها لكى تجد فيها المادة التى لا تخضع لعملية رد أخرى "(١٢٤)،"لا يمكن إثبات دوام الذات (= النفس) إلا بالنظر الى حياة الإنسان، لا بالنظر إلى الزمان الذى يعقب الموت "(١٢٥)؛ لأن هذا الزمان لاخبرة لنا به؛ فـ "قانون دوام الجوهر لاقيمة له إلا بالنظر إلى التجربة، وبالتالى فلا يمكن أن تكون له قيمة إلا بالنسبة إلى الأشياء من حيث أنها يجب أن تعرف فى التجربة وأن تتحدد وترتبط مع غيرها فى التجربة أيضا، لا بالنسبة الى الأشياء بوصفها مستقلة عن كل تجربة ممكنة، ولا بالتالى بالنسبة الى النفس بعد الموت"،(١٢٦) وخلاصة الأمر كما يقول كنط فى "نقد العقل المحض": "إنه لا يمكن لنا أن نعرف شيئا – بأى طريقة – عن قوام النفس فيما يخص إمكان وجودها المستقل عن الموضوعات الخارجية".(١٢٧)

ولا يكتفى هيوم وكنط بطرح الإشكالات النظرية التى تواجه فكرة الخلود وإمكانية إقامة البرهان النظرى عليها، بل يقدم الأدلة التى ترجح حدوث الفناء عن طريق اللجوء إلى ملاحظة الطبيعة؛ فالطبيعة عند هيوم تؤكد أن النفس والبدن مرتبطان معا من البداية حتى النهاية، من المولد فالطفولة إلى الصبى والشباب حتى الكهولة والشيخوخة، وكل منهما يتوافق مع الآخر ويلازمه تلازما طرديا بشكل يصعب معه الفصل بينهما.

ثم يعاود هيوم – عبر تقديمه لهذا الدليل على فناء النفس – إلى تقديم إشكال جديدة ضد فكرة الخلود ، فيتساءل في عبارات مختزلة لكنها تبرز حجته في أقوى صورة لها:

"ماهو ذلك السبب الذى يمكن أن يؤدى إلى تصور أن تغيرا كبيرا مثل ذلك التغير الذى يحدث للنفس بتحلل البدن وسائر أعضائه الفكرية والحسية– كيف يمكن أن يحدث مثل هذا التغير دون حدوث تحلل لجميع مكونات الإنسان؟"(١٢٨).

إن هذا الإشكال لا يمكن الرد عليه – فيما يرى هيوم – إلا إذا كان للنفس وجود قبل حلولها فى البدن، ولذا فالاحتمال الوحيد الممكن – عند هيوم – هو نظرية التناسخ، ولكن حتى هذا الاحتمال لا ينجو من تفنيده؛ فلا يوجد دليل على الوجود السابق للنفس؛ لأنه تجربة لم يسبق لأحد أن مر بها، ولا يمكن للعقل أن يقيم عليها البرهان المحكم .(١٢٩)

دليل العقل العملى على الخلود:

أما كنط، فإن له موقفا مشابها من زاوية ما لموقف هيوم، لكنه مخالف له من زاوية أخرى، فيما يتعلق بأن ملاحظة الطبيعة تدل على فناء الفرد، فيرى– أثناء انتقاده لكتاب أفكار حول فلسفة تاريخ الجنس البشرى لهردر– أنه لايوجد تشابه البتة بين ارتقاء الفرد إلى حالة أكثر كمالا فى الحياة المستقبلية(١٣٠) وما نلاحظه فى الطبيعة التى لاتظهرنا إلا على دمار الفرد وحفظ النوع. أما الزعم بمعرفة أن الفرد الإنسانى سيعيش بعد دماره فربما أمكن طرحه على أسس أخلاقية وميتافيزيقية، ولكن ليس من خلال القياس على التطورات الطبيعية، تلك التى تدل على فناء الفرد لا بقائه .(١٣١)

ومن الأدلة التى قدمها هيوم على الفناء فى مقاله "عن خلود النفس" ذلك الدليل الذى يرى فيه أنه إذا كان من المؤكد أن الإنسان يخشى الموت فهذا شاهد على فناء النفس الإنسانية بالموت لأنه إذا "كانت الطبيعة لاتفعل شيئا عبثا، فإنها لا يمكن أن تملأنا بالفزع تجاه حدث مستحيل".(١٣٢)

إن هيوم المتشائم يستنتج هنا من كون "الطبيعة لاتفعل شيئا عبثا" الدليل على الفناء.

لكن كنط الذى يملؤه التفاؤل – طبعا ليس بسبب من العقل النظرى المحض– يستنتج من هذه المقدمة نفسها الدليل على الخلود، حيث لديه اقتناع عميق بأننا نجد فى كافة أنحاء العالم دلائل جلية على نظام يسير طبقا لغرض محدد وينفذ بحكمة عظيمة.(١٣٣) ويُعدّ هذا الاقتناع هو الأساس والمعيار لإيمانه بوجود "عالم أفضل" وهو الذى يبرر أمل الانسان فى حياة مستقبلية؛ فلا يمكن أن يعتقد المرء بأن الطبيعة لابد قد منحت عقلنا الدأب الذى لايعرف السكينة للبحث عن مثل هذا الطريق إذا لم يكن هناك من قبل هذا الطريق المؤكد ذلك أن "الطبيعة لايمكن أن تواصل تضليلنا بوعود خادعة ثم تغدر بنا فى النهاية"(١٣٤).

هنا نكون قد وصلنا إلى مفترق الطرق بين هيوم وكنط؛ فإذا كان الاثنان قد اتفقا على إثبات عدم قدرة العقل على إثبات قضايا نظرية تطمح إلى تعيين طبيعة النفس، وقاما بتفنيد كل الأدلة النظرية المحضة على جوهرية النفس وبساطتها وخلودها وذلك بسبب عدم وجود حدس دائم أو تجربة ضرورية تثبيت مثل تلك القضايا، ومن ثم فقد انتهى الاثنان إلى أن مسألة خلود النفس تمثل إشكالا لا يجد حله فى المعرفة النظرية – أقول إذا كان الاثنان قد سارا فى طريق واحد حتى الآن فإن كنط لم يتوقف عند المرحلة التى توقف عندها هيوم، بل تتبع السبل حتى وصل إلى سبيل لم يصل إليه هيوم؛ حيث وجد حلاً لتلك الإشكالية فى مجال آخر –غير مجال العقل النظرى– هو مجال الاخلاق والغائية، فوجد أن الإنسان "يستشعر نداء داخليا لإعداد نفسه من خلال سلوكه فى هذا العالم وعبر التضحية بالعديد من مزاياه ليكون مواطنا فى عالم أفضل يحلق إليه بفكره. وهذا البرهان القوى الذى لا يمكن تفنيده تدعمه معرفتنا المتزايدة دائما بوجود هدف فى كل ما نراه حولنا، كما يدعمه

تأمل عظمة الخلق وكذلك الوعي بلا محدودية الامتداد الممكن لمعرفتنا والكفاح المعادل لها"(١٣٥).

فمع أن كنط يرى وجوب "أن نطرح جانبا الأمل في أننا من خلال المعرفة النظرية المحضة بذواتنا يمكن أن ندرك الاستمرار الضروري لوجودنا(١٣٦) فانه يؤكد إيمانه بالله والآخرة فيقول: "إنني أؤمن حتماً بوجود إله وحياة مستقبلية وإنى لعلى يقين من أنه ليس هناك ما يمكن أن يهز هذا الإيمان"(١٣٧) لكنه يعود فيؤكد أن الإيمان بوجود حياة مستقبلية: "ليس يقينا منطقيا، وإنما هو يقين أخلاقي".(١٣٨)

وقد نظر كنط إلى الخلود في كتابه "نقد العقل المحض" بوصفه شرطا ضروريا للعقل العملي "فالسعادة والفضيلة لاتتطابقان في هذه الحياة الدنيا وذلك على الرغم من أن العقل يتطلب ضرورة تطابقهما، فمع أنه يمكن تحقيق السعادة في هذا العالم إلا أن الفضيلة لا يمكن تحقيقها بصورة حقيقية إلا إذا ما كان هناك تقدم لامتناه فحسب، ومن ثم يلزم أن تكون هناك حياة مستقبلية.

لكن هذه الحجة تختلف – كما يشير جاك شورون(١٣٩) – في "نقد العقل العملي" الى حد ما، حيث ينصب قدر أكبر من التأكيد على الأخلاق، فالقانون الأخلاقي يطالبنا بالكمال، ويقول كنط إن الالتزام لا يكون صحيحاً إلا إذا كان من الممكن الوفاء به:

"إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو هدف ضروري لإرادة يمكن أن يحددها القانون الأخلاقي غير أنه في مثل هذه الإرادة تُعدّ الملاءمة الكاملة بين النوايا والقانون الأخلاقي الوضع الأرفع للخير الأسمى. ومن ثم فإن هذه الملاءمة ينبغي أن تكون ممكنة شأن هدفها لأنها متضمنة في الأمر الذى يقتضينا بالسعي وراء هذا الهدف" (١٤٠).

ولا يمكن أن يلبي الموجود الحسي المتناهي مطلب القانون الأخلاقي إلا إذا كان التقدم اللانهائي من المستويات الدنيا إلى المستويات العليا من الكمال

الأخلاقي أمراً ممكناً، والتقدم اللامتناهي ممكن فقط إذا كان وجودنا لا متناهيا، أي إذا كانت أنفسنا خالدة، يقول كنط:

"وهكذا فإن الخير الأسمى هو أمر ممكن عمليا فحسب إذا افترضنا خلود النفس، وهذا الأخير بحكم كونه مرتبطا على نحو لافكاك منه بالقانون الأخلاقي هو شرط ضروري للعقل العملي المحض... وأعني بشرط ضروري للعقل العملي المحض قضية نظرية لا يمكن بما هي كذلك البرهنة عليها وإن كانت نتيجة لازمة لقانون عملي سليم قبلي على نحو مطلق".[١٤١].

الهوامش

هوامش المقدمة

١- Huxley , T.H., Hume, london,Pan Books L T D ,1972, P.3.

٢- Mossner, E.G., The Life of David Hume, Edinburgh, London, 1954, P. 51.

٣- Hume, D.,The Natural History of Religion, in :Hume on religion, Selected and Introduced by R. Wollheim, London, The Fontana Library, 1971,P.31.

٤- Idem

٥- Idem

٦- Idem

هوامش الباب الأول (الفصل الأول " النشأة الأولى للدين")

٧- د. علي سامي النشار، نشأة الدين، حلب، مركز الإنمــاء الحضارى، ١٩٩٥، ٦١ وما بعدها.

٨- د. محمد عبد الله دراز، الدين : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. الكويت، دار القلم، ١٩٩٠ ص ١٢٧.

٩- د. علي سامي النشار، نشأة الدين ص ٥٥.

١٠- د. زيدان عبد الباقي. علم الاجتماع الديني، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٧، ص ٩٥ وما بعدها.

١١- اميل برهييه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٦٦.

١٢- Hume, The Natural History of Religion,P. 33

١٣- Idem

١٤- Idem

١٥- Idem.

١٦- Idem.

١٧- Ibid., P. 37.

١٨- Ibid., P. 85.

١٩- Ibid.,PP. 38-9.

٢٠- Ibid., P.44.

٢١- Ibid.,P. 45 .

٢٢- Ibid ,. P.55.

٢٣- Ibid,. P. 44.

٢٤- Hume, An Enquiry Conerning Human Understanding, Edition, Seliby Bigge, Oxford, 1975, P.19.

٢٥- Hume, Dilogues Concerning Natural Religion, London, The Fontana Library, 1971,pp. 197-8.

قارن: الترجمة العربية للدكتور محمد فتحى الشنيطى، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٦، ص١٥١.

٢٦- Ibid.,P. 198

٢٧- Ibid., P. 203.

٢٨- Idem.

٢٩- Hume, The Natural History of Religion, P. 85.

٣٠- جاكلين لاغريه، الدين الطبيعى، ترجمة منصور القاضى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣، ص٨٥-٨٦.

الفصل الثانى " نقد الدين

٣١-ريتشادر شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص٢٥٨.

٣٢- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, P.118.

قارن الترجمة العربية ، ص ٣٧-٣٨.

٣٣-أميل برهييه، تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر، ص١٢٨.

٣٤- Hume, Dailogeus Concerning N atural Religion, p. 121-2.

٣٥- Hume, On Suicide, in : Hume on Religion, p. 256.

٣٦-ريتشارد شاخت ، رواد الفلسفة الحديثة ، ص ٢٥٥.

٣٧- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion,P. 184.

٣٨- Ibid.,p.186.

٣٩- Ibid.,p. 189.

٤٠-د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، جـ ٢ ص ٦١٨.

٤١- Hume ,Dialogues Concerning Natural Religion, P.204

الترجمة العربية ص ١٦٠

٤٢- Hume, A Treatise of Human Nature, ed . Seliby Bigge, London, Oxford, 1975, pp.251-2.

٤٣- Ibid ., P. 283.

٤٤-القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، التنبؤات والمعجزات، تحقيق. د. محمود الخضيرى ود. محمود قاسم، القاهرة، الدار المصرية للتأليف و الترجمة، ١٩٦٥، جـ ١٥ ص١٩٩.

٤٥- Charles W. Ranson, "Miracle," in: Academic American Encyclopdia, princeton, New Jersey, Arte publishing Company, Inc., 1980, Vol., 13, P.462.

٤٦- Hume, Enquiry Concerning the Human Understanding, in: Hume on Religion, pp. 211-212.

٤٧- Ibid., p. 213.

٤٨- Ibid., pp. 222-224

٤٩- Hume ,Dialogues concerning Natural Religion, p. 191.

٥٠- Ibid., p. 195

٥١- Ibid., p. 200

٥٢- Ibid., p. 200-201.

٥٣- Ibid ., PP.195-196.

الترجمة العربية ، صـ ١٤٩

٥٤- Ibid., pp. 197.

الترجمة العربية ، صـ ١٥٠

٥٥ Ibid., p. 198.

٥٦- Hume, The Natural History of Religion, pp. 91-93.

٥٧- Hume, Dialagues Concerning Natural Religion, p. 199

الفصل الثالث " نقد النقد "

٥٨- انظر : د. على سامى النشار ، نشأة الدين ، ص ١٥٥.

٥٩- مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، تقديم د. محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٠، ٨٥- ٨٦.

٦٠- لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع الى د. محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين فى ضوء تأويل جديد للنقدية الكنطية، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٩٤.

٦١- د. محمد عثمان الخشت، الأديان: تأويل نقدى لفلسفة الدين عند هيجل، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٩٥، ص ١٧٤.

٦٢- د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، جـ١ ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

٦٣- وليم جيمس، "إرادة الاعتقاد"، فى: العقل والدين، ترجمة د. محمود حسب الله، بيروت، دار الحداثة، بدون تاريخ، ص٢٣.

٦٤- المصدر السابق، ص ٣٩.

٦٥- المصدر السابق ، ص ٣١.

هوامش الباب الثانى

(الفصل الرابع "المشروع الميتافيزيقى الجديد")

١- Kant , Critque of pure Reason , P .55

٢- Idem

٣- Hume, An Enquiry Concerning Human understanding . P. 25.

٤- Copleston , A History of Philosophy , Vol . VI., Wolf to Kant, PP. 427-8 .

٥- بالنسبة لكنط يمكن مقارنة ما قلناه عنه هنا بما قاله جان لاكورا فى كتابه: كانط والقانطية، ترجمة نسيب عبيد، الطبعة الأولى، بيروت: المنشورات العربية بدون تاريخ. صـ٩-١١.

٦- Kant. Critique of Judgment, Tr.by J.C. Meredith, Oxford 1957. P. 14.

٧- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر، ترجمة جورج طرابيشى، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣ م. ص ١١٥.

٨- أورمسون وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وأخرين، مراجعة د. زكى نجيب محمود، القاهرة ، مكتبة الأنجلو، ١٩٨٢. صـ ٣٥٧.

٩- Hume, Abstract of a Treatise of Human Nature, P . 6.

١٠- Idem .

١١- Stroud, Hume, P .3.

١٢- Wood , Kant's rational theoligy, London ,cornell Univ .. press, 1978, p.19.

١٣- Hume ,A Treatise of Human Nature, P., XIX.

١٤- Basson, David Hume , P . 20

١٥- Hume , A Treatise of Human Nature , p .XIX.

١٦- Ibid ., p . XX

١٧- Hume, An Enquiry concerning Human understanding, p.61.

١٨- Idem .

١٩- Ibid ., PP . 61-2.

٢٠- بوفييه ، مبادىء الميتافيزيقا ، طبعة بوييه ، صـ ٢٦٠ . عن برهييه ، تاريخ الفلسفة : القرن الثامن عشر ، صـ ١٤.

٢١- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة وتقديم وتعليق: د. إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الأولى، بيروت، دار التنوير١٩٨٣م. ص ١٣٩.

٢٢- المرجع السابق، صـ ١٤١ - ١٤٢.

٢٣- Hume , An Enquiry ......, p. 165 .

هوامش الفصل الخامس

"نقائض الميتافيزيقا وازمة العقل المعرفية"

٢٤- هيجل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، صـ ١٦٦ .

٢٥- تجدر الإشارة إلى أن ما يهمنا في هذا البحث هو إثبات وجود فكرة التناقض الكنطية عند هيوم. أما متى وكيف تأثر كنط بفكرة التناقض كما قدمها هيوم ، فهذا ما يجده القارئ في كتاب آخر لنا هو: "العقل وما بعد الطبيعة: تأويل جديد لفلسفتى هيوم وكنط".

٢٦- Kant , Prolegomena , ed. Beck, p. 86.

قارن الترجمة العربية صـ ١٦٣ ، حيث يوجد اختلاف بينها وبين الترجمة الانجليزية المذكورة.

٢٧- Kant, correspondence, p. 252.

٢٨- Kant, prolegomena to any Future Metaphysics, ed., Beck, P .8.

٢٩- Kant, prolegomena, pp . 133 -4 .

٣٠- Paulsen, Kant : his life and doctrine , trans, by crerighton & Albert Lefervre , New York , 1963 , p. 213.

٣١- Kant, critique of pure Reason, pp. 260 -1 .

٣٢- Ewing, A Short Commentary on Kant's critque of pure Reason, London, Methuen, 1962 , p. 211

٣٣- د. محمود زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، صـ ٢٩٩.

٣٤- Martin, Kant's Metaphysics and the Theory of Science, An English trans. by Lucas, P.G. Manchester Univ., Press., 1961 , p.44.

٣٥- Ibid., p 47.

٣٦- Kant, Critique of pure Reason, PP . 264- 6 .

٣٧- Copleston, History of Philosophy, Vol., Vl , PP. 289-292.

٣٨- Kant, critique of pure Reason, pp. 275 - 7 . - Copleston, History of philosophy, Vol., Vl., pp. 292 -3.

٣٩- Korner, Kant, England, Penguin Books, 1984, p. 155.

٤٠- kant, critique of pure Reason, p. 299.

٤١- Kant, prolegomena, pp . 138-9.

الترجمة العربية، ص ١٦٨ - ١٦٩.

٤٢- موسى وهبه " المشكلة الكنطية " الفكر العربى ، العدد الثامن والأربعون ، بيروت ١٩٨٧ م .صـ ٢٧ .

٤٣- Kant, prolegomena, p. 145 .

٤٤- A.H.Smith , Kantian Studies , Oxford, 1947 , pp. 136 et seq.

٤٥- د. زكريا إبراهيم ، كـانت أو الفلسفة النقدية ، القـاهرة : مكتبـة مصر ، ١٩٧٢م ، صـ ١٣٠ .

٤٦- انظـر الترجمـة العربيـة للدكتـور محمـد فتحـى ، القـاهرة : مكتبـة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٦. ص ١٢.

٤٧- الترجمة العربية ، ص ١٦١ .

٤٨- د. زكى نجيب محمود ، ديفيد هيوم ، صـ ١٦٤ .

٤٩- Ibid., p. 113.

الترجمة العربية ، صـ ١٤٨ .

٥٠- Hume, Dialogues concerning Natural Religion ,PP.29-30.

قارن الترجمة العربية ، ص ٤٤ .

٥١- Ibid. P.13.

قارن الترجمة العربية ، ص ٢٣ .

٥٢- Ibid., p. 5.

قارن الترجمة العربية، ص١٢.

٥٣- Ibid., p. 8.

قارن الترجمة العربية، صـ ١٦.

٥٤- Ibid., p. 4.

الترجمة العربية، صـ ١١ .

٥٥- هيجل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، صـ ١٦٣ .

٥٦- Hume, A Treatise, pp., 266 F

٥٧- Ibid ., pp .265 F.

هوامش الفصل السادس

"نقد الفلسفات الإلهية "

٥٨- Kant , critique of pure Reason , P . 370 .

٥٩- Hume , Dialogues concerning Natural Religion , PP . 4-5 .

الترجمة العربية ص ١١- ١٢ .

٦٠- Ibid ., P . 19 .

الترجمة العربية ، صـ ٣١ .

٦١- Ibid ., P . 21 .

الترجمة العربية ، صـ ٣٣ .

٦٢- Ibid ., P . 4

قارن الترجمة العربية صـ ١١ .

٦٣- Kant , prolegomena , P . 171 .

٦٤- Kant , critique of pure Reason , P . 371 .

Bigge , Oxford , 1975.

٦٥- Ibid ., P . 370 .

٦٦- كنط : نقد العقل العملى ، ط ١ ، صـ ٢٢٦ = ١٣٥ من الترجمة الفرنسية ، عن:عبد الرحمن بدوى ، الأخلاق عند كنت ، الكويت : وكالة المطبوعات، ١٩٧٩م. صـ ١٥٠ .

٦٧- Kant , prolegomena , P . 173 .

٦٨- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion , PP . 4-5 .

٦٩- Kant , Critique of pure Reason . P. I .

قارن الترجمة العربية ، صـ ١٢ .

٧٠- Hume , Dialogus Concerning Natural Religion , P . 12 .

٧١- Kant , critique of pure Reason , P . I .

قارن الترجمة العربية ، صـ ١٢

٧٢- Hume , Dialogeus concerning Natural Religion , P . 12 .

قارن الترجمة العربية ، صـ ٢٢ .

٧٣- Ibid ., P . 29 .

قارن الترجمة العربية صـ ٤٤ .

٧٤- Ibid ., P . 13 .

قارن الترجمة العربية ، صـ ٢٣ .

٧٥- Mossner , The Enigma of Hume , Mind Vol . XIV ., 1963 ., P P ., 334- 49 .

Wollheim , Hume on Religion , Britain : The Fontana Library , 1971 , P . 21 F .

٧٦- Hume Dialogeus ., P 25 .

قارن الترجمة العربية ، صـ ٣٧ – ٣٨ .

٧٧- Hume , An Enquiry ., P . 19 .

٧٨- Hume , Dialogues Concerning Natural Religion , P . 25 .

٧٩- Ayer , Hume , Oxford Univ. press , 1980 , P . 94 .

٨٠- Hume , Dialogues Concerning Natural Religion , P . 22 .

الترجمة العربية ، صـ ٣٤ - ٣٥ .

٨١- لخص أير Ayer بدقة فى كتابه عن هيوم حجج فيلون المعبرة عن رأى هيوم فى نقاط ست ، وقد استرشدنا بهذا التلخيص - أحيانا - فى عرضنا لتفنيد هيوم ، انظر :

Ayer , Hume , PP . 94 - 5 .

٨٢- Hume , Dialogues Concerning Natural Religion , P . 29 .

٨٣- Flew, Hume's philosophy of belief, New York, 1961, P.214.

٨٤- Hume , Dialogues concerning Natural Religion , P . 30 .

الترجمة العربية صـ ٤٥ .

٨٥- برهييه ، تاريخ الفلسفة ، القرن الثامن عشر ، صـ ١٢٧ .

٨٦- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٧ م . صـ ١٧٢ .

وبرهييه المصدر السابق ، الموضع نفسه .

٨٧- فرانكلين - ل- باومر ، الفكر الأوربى الحديث : الاتصال والتغير فى الأفكار. الجزء الثانى (القرن الثامن عشر) ، ترجمة د. أحمد حمدى محمود ، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٨ م . صـ ٦٠ .

٨٨- Cassirer, Kant's Life and Thought, Tr. by James Haden. Introduction by stephan korner, New Haven and London , Yale Univ . press , 1981 , P. 209 .

٨٩- Kant's Critique of pure Reason , PP . 346 - 52 .

قارن أيضا تلخيص كورنر المحكم لنقد كنط لهذا الدليل في :

Koiner , Kant , PP . 120 - 1 .

٩٠- اعتمد كنط في صياغته لهذه الحجة - كما يقول كوبلستون - على ليبنتس . انظر :

copleston, History of philosphy, Vol VI, Wolff kant, P.297.

٩١- انظر شرح هذه الحجة ونقد كنط بالتفصيل عند :

Bennett, kant's Dialectic, Cambridge Univ. Press, 1973, P . 237 F .

٩٢- Hume , Dialogues Concerning Natural Religion , P . 12 .

٩٣- Idem .

الترجمة العربية ، صـ ٢٢ .

٩٤- kant, critique of pure Reason . PP . 364 .

٩٥- Copleston , History of philosophy , Vol ., VI., Wolff to kant , P. 299 .

٩٦- kant , critique of pure Reason , PP . 366 - 7 .

٩٧- Hume, A Treatise... ,P. 251.

٩٨- Kant, Critique of pure Reason, Tr. by J. M. D. Meiklejohn, London, Dent &
Sons L T D., 1934), P. 234.

إشارتنا غالباً لهذه الطبعة ، وإذا رجعنا لطبعة أخرى فسنلفت النظر الى ذلك.

٩٩- Idem.

١٠٠- Ibid., P. 235.

١٠١- عبد الرحمن بدوى ، امانويل كنت ، الكويت ، وكالة المطبوعات ١٩٧٧م ص ٢٨٣ .

١٠٢- Kant, critque of pure Reason, P. 240.

١٠٣- Ibid., P. 237.

١٠٤- Idem.

١٠٥ Hume, A Treatise of Human Nature, P. 251.

١٠٦- Kant, critique of pure Reason, P 238.

١٠٧- Hume, A Treatise of Human Nature, p. 252

١٠٨- Ibid., P. 251.

١٠٩- Ibid. . PP. 251-2.

١١٠- Kant, Critque of pure Reason, P. 239.

١١١- Kant, Critque of pure Reason, P. 244.

١١٢- Ibid., P. 240.

١١٣- Hume, A Treatise of Human Nature, P. 251.

١١٤- Idem.

١١٥- محمود زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، صـ ٢٧٢ - ٢٧٣ .

١١٦- Kant, Critqiue of pure Reason, P. 234.

١١٧- Ibid., P. 237.

١١٨- Hume, A Treatise Of Human Nature, P. 253.

١١٩- Ibid., P. 252.

١٢٠- Kant, prolegomena to Future Metaphysics, Tr. by John Richardson, in: Metaphysical Works, London: Mdcccxvi, P. 131.

انظر الترجمة العربية صـ ١٦١ .

١٢١- Ibid., P 129.

انظر الترجمة العربية ، صـ ١٥٩.

١٢٢- هيوم ، عن خلود النفس ، المقال الأول فى كتاب " مقالات غير منشورة "، لندن لونجمانز جرين ، ١٨٧٥م، راجع بصفة خاصة صـ ٤٠١ - ٤٠٦ .
انظر : جاك شورون ، الموت فى الفكر الغربى ، ترجمة يوسف كامل حسين ، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح امام، الكويت: عالم المعرفة ٧٦، ١٩٨٤م صـ ١٤٦ - ١٤٨ .

١٢٣- Kant, Prolegomena to Future Metaphysics, P. 129.

١٢٤- Idem.

١٢٥- Idem.

١٢٦- Ibid., P. 130.

١٢٧- Kant, critique of Reason. P., 243.

١٢٨- هيوم ، عن خلود النفس ، الموضع نفسه.

١٢٩- المرجع السابق ، الموضع نفسه.

١٣٠- كان هردر قد قدم نظرية الميلاد الجديد التى تقول بميلاد روحى وجسمانى يقوم على الوحدة الصوفية للخلق ، فهناك موت وصيرورة دائماً تنشأ فى

غمارها الحالة المستقبلية من رحم الحاضر على النحو ذاته الذى تنتج به الأشكال العليا للحياة العضوية من تطور الكائنات الحية الأدنى .انظر : هردر، ما يتعلق بالمعرفة والغيب – ٦ – ذ – زر شوريز – بلاتر – ١٧٩٧م عن: جاك شورون ، الموت فى الفكر الغربى صـ ١٤٩ ، ٣١٣ .

١٣١- كنط ، تنقيح كتاب هردر أفكار حول فلسفة تاريخ الجنس البشرى ، المانى ليتراتور – زايتونج ١٧٨٥م . عن : المصدر السابق ، الموضع نفسه.

١٣٢- هيوم ، عن خلود النفس ، المقال الأول فى كتاب " مقالات غير منشورة " راجع بصفة خاصة صـ ٤٠١ – ٤٠٦ .

١٣٣- Kant, Critque of pure Reason, P. 468.

١٣٤- Kant, Critique of pure Reason, Tran. by Lewiss white Beck, P. 247-8.

١٣٥- Kant, Critique of pure Reason, P. 246.

١٣٦- Idem.

١٣٧- Kant, critique of pure Reason, Tr.by white Beck, P .650.

١٣٨- Idem.

١٣٩- جاك شورون، الموت فى الفكر الغربى ، ص ١٥٦.

١٤٠- Kant , critique of practical Reason, P. 225.

قارن : جاك شورون ، الموضع السابق .

١٤١- Ibid., P. 226.

الفهرست



هذا الكتاب

يأتي هذا الكتاب في إطار سلسلة المحاولات الفلسفية التي يقوم بها د.محمد عثمان الخشت لإعادة قراءة وتأويل ونقد الفلسفة الغربية من منظور جديد. ويعتبر هذا الكتاب مهماً من جانبين: أولهما طرافة وحساسية موضوعه؛ حيث يتناول موقف فيلسوف ملحد من الدين والميتافيزيقا وهما موضوعان من الموضوعات التي تهمّ القارئ دوماً. وثانيهما جدة وأصالة المنهج الفلسفي الذي ينتهجه المؤلف في تأويل موقف هيوم، وبيان الأخطاء والثغرات التي تضمنها موقفه من الدين.

عبده غريب